

Alfredo López Austin

Leonardo López Luján

Mito y realidad de Zuyuá

Fideicomiso Historia de las Américas
Serie Ensayos

Alfredo López Austin
Leonardo López Luján
Mito y realidad de Zuyuá

Hay incógnitas históricas que inquietan a los especialistas durante décadas, y el tema del presente libro es una de ellas: las relaciones políticas, culturales, bélicas y comerciales que surgieron en Mesoamérica tras el colapso de Teotihuacan, sobre todo las que dieron por resultado que dos ciudades muy distantes, Tula y Chichén Itzá, presentaran sorprendentes similitudes. El panorama se hace más complejo al tomar en cuenta que la imagen de Tula —la mítica Tollan de las fuentes documentales— es inseparable de otra imagen no menos misteriosa: la del personaje (dios poderoso, gobernante legendario o héroe cultural) llamado Serpiente Emplumada: el Quetzalcóatl del Altiplano Central, Kukulcán de los mayas yucatecos, Gucumatz de los Altos de Guatemala o Koo Sau de los mixtecos.

A juicio de los autores, una de las claves fundamentales para comprender los procesos que dieron origen a esta incógnita histórica se inició en el siglo VII *de nuestra era con el surgimiento de un sistema político sustentado en la mitología de Serpiente Emplumada. Es ésta una hipótesis que ambos han venido derivando de investigaciones realizadas por separado y en forma conjunta durante muchos años, y que ahora cristaliza en dos modelos explicativos complementarios*

(pasa a la segunda solapa)

SECCIÓN DE OBRAS DE HISTORIA

FIDEICOMISO HISTORIA DE LAS AMÉRICAS
Serie Ensayos

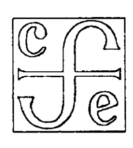
Coordinada por
ALICIA HERNÁNDEZ CHÁVEZ

Mito y realidad de Zuyuá

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN
LEONARDO LÓPEZ LUJÁN

MITO Y REALIDAD DE ZUYUÁ

Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico

EL COLEGIO DE MÉXICO
FIDEICOMISO HISTORIA DE LAS AMÉRICAS
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición, 1999

ISBN 968-16-5889-2

Impreso en México

PRESENTACIÓN

EL FIDEICOMISO HISTORIA DE LAS AMÉRICAS nace de la idea y la convicción de que la mayor comprensión de nuestra historia nos permitirá pensarnos como una unidad plural de americanos, al mismo tiempo unidos y diferenciados. La obsesión por definir y caracterizar las identidades nacionales nos ha hecho olvidar que la realidad es más vasta, que supera nuestras fronteras, en cuanto ésta se inserta en procesos que engloban al mundo americano, primero, y a Occidente, después.

Recuperar la originalidad del mundo americano y su contribución a la historia universal es el objetivo que con optimismo intelectual trataremos de desarrollar a través de esta serie que lleva precisamente el título de Historia de las Américas, valiéndonos de la preciosa colaboración de los estudiosos de nuestro país y en general del propio continente.

El Colegio de México promueve y encabeza este proyecto que fue acogido por el gobierno federal. Al estímulo de éste se suma el entusiasmo del Fondo de Cultura Económica para la difusión de estas series de Ensayos y Estudios que entregamos al público.

ALICIA HERNÁNDEZ CHÁVEZ
Presidenta
Fideicomiso Historia de las Américas

A

MARIANA

INTRODUCCIÓN

CADA GENERACIÓN ENCUENTRA incógnitas particulares en el estudio de su pasado. Esto es comprensible si entendemos que la búsqueda histórica tiene como guía la respuesta a las inquietudes de cada presente. Sin embargo, existen problemas históricos que se instalan en forma permanente, resistiéndose por décadas a los esfuerzos explicativos. Su persistencia no es gratuita: se debe, por lo regular, a su gran complejidad y a la trascendencia de los fenómenos que comprende. En los estudios mesoamericanistas uno de los ejemplos más palpables de este tipo de problemas es la definición de las transformaciones acaecidas tras el colapso de Teotihuacan y de otras grandes ciudades del Clásico. Las más diversas respuestas se han sucedido sin cesar a lo largo de nuestro siglo, siempre en medio de un acalorado debate. Entre las múltiples aristas de la polémica, han sido tratados con especial atención asuntos como el surgimiento del militarismo, la fragmentación política, las migraciones, el reordenamiento comercial y, claro está, las misteriosas relaciones entre Tula y Chichén Itzá.

A nuestro juicio, una de las claves fundamentales para comprender los procesos iniciados en el siglo VII de nuestra era es el surgimiento de un sistema político multiétnico sustentado en la ideología de Serpiente Emplumada. En varias regiones del dilatado territorio mesoamericano, en muy

distintas épocas comprendidas entre el fin del Clásico y el del Posclásico, los representantes de este dios impusieron un orden innovador sobre poblaciones que tenían formas de gobierno más tradicionales.

Estamos en presencia de un cambio político generalizado, pero con múltiples manifestaciones. Los delegados terrenales de Serpiente Emplumada fueron muy diferentes entre sí: en tiempo, en historia, en etnia y en tradición cultural. Nunca constituyeron un imperio, pero compartieron principios ideológicos que los hermanaron en su diversidad y que unificaron sus acciones en un mismo proceso de larga duración y de enorme difusión. En el centro de su creencia —y en el de su discurso— estaba la distante patria compartida: todos ellos remitían su origen a una enigmática ciudad cuya grandeza fundaba su prestigio, instituía su autoridad y los justificaba en el ejercicio de las armas. Era Tollan, Zuyuá, Siwán, la de variados nombres. Y en ella destacaba la figura arquetípica de un gran sacerdote gobernante, llamado, como el dios, Serpiente Emplumada.

En este ensayo nos ocupamos, pues, del viejo problema de Tollan y Quetzalcóatl. Buscamos el significado de ese complejo que obsesionó a los mesoamericanos en los últimos siglos de su existencia; el mismo complejo que perturbó profundamente a los evangelizadores enfrentados a la realidad del Nuevo Mundo; el que ha animado la discusión académica desde finales del siglo pasado hasta el presente, y el que llega hoy como reto vivo, ofreciendo en cada etapa de su develación magníficas piezas del gran rompecabezas de nuestra historia antigua.

Todo viejo problema exige la justificación de las nuevas

propuestas. La nuestra es, en términos precisos, la necesidad de un doble enfoque del hecho histórico. Por una parte, abrimos la discusión a sus máximas dimensiones espaciales y temporales; por la otra, describimos los casos históricos particulares. En esta forma buscamos primero el meollo institucional de las organizaciones políticas mesoamericanas basadas en el complejo Tollan-Quetzalcóatl; como siguiente paso resaltamos las manifestaciones específicas de dicho complejo en el Altiplano Central, Yucatán, Guatemala, Oaxaca y Michoacán.

Cuando abordamos el problema, comprendimos que era necesario integrar conocimientos, métodos y técnicas de distintas disciplinas, con el fin de percibir adecuadamente los puntos claves del proceso. Así lo exigía el tema, que planteaba, entre otras, cuestiones cronológicas, económicas, políticas, míticas, culturales, estilísticas e iconográficas, todas ellas inextricablemente eslabonadas. Era indispensable integrar un equipo mínimo, el de un historiador y un arqueólogo, y con él nos lanzamos a la empresa.

El resultado de nuestro trabajo conjunto son dos modelos explicativos, pertinentes tanto para el planteamiento general del proceso histórico como para el futuro desarrollo de las investigaciones sobre dicho proceso en regiones y épocas específicas. La presentación está dividida en dos partes: la primera, el enunciado de los modelos; la segunda, los rasgos más notables de las historias regionales que nos sirvieron de base para su formulación. La inversión del orden de ambas partes obedece, como puede suponerse, a la necesidad de hacer más comprensibles los modelos.

El proceso de elaboración de este libro tuvo etapas que

conviene resaltar. Nuestro estudio conjunto se inició con el esbozo que expusimos en *El pasado indígena* (López Austin y López Luján, 1996: 247-271), libro general que no nos permitió plantear el asunto con la extensión adecuada. La investigación, por tanto, prosiguió. Convencidos de la necesidad de discutir nuestros argumentos, recurrimos a una práctica que nos ha sido provechosa: presentar distintas partes de esta investigación en foros académicos, en los cuales pudimos recoger las críticas y sugerencias de nuestros colegas. El primer foro, "The Classic Heritage: from Teotihuacan to the Templo Mayor", fue organizado por David Carrasco en la Universidad de Princeton, del 17 al 20 de octubre de 1996. La segunda reunión fue la mesa redonda "Estados de transición/en transición: Central Mesoamerica during the Classic/Postclassic Transition", convocada por Rex Koontz y Geoffrey McCafferty en el contexto del XXI de los "Maya Meetings" de la Universidad de Texas en Austin, del 10 al 12 de marzo de 1997. Finalmente, asistimos al coloquio internacional "El héroe entre el mito y la historia", coordinado por Federico Navarrete y Guilhem Olivier, y que tuvo lugar en el Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, del 15 al 17 de abril de 1997. Como lo habíamos previsto, las valiosas observaciones de nuestros colegas contribuyeron muy favorablemente al resultado de la investigación que hoy ofrecemos al lector.

Agradecemos muy cumplidamente a quienes nos auxiliaron en la elaboración de este trabajo, aportando materiales, críticas y valiosas sugerencias, y a quienes propiciaron su edición. Entre todos queremos mencionar particularmente

a Elizabeth H. Boone, David Carrasco, Michel Graulich, Alicia Hernández, Lindsay Jones, Rex Koontz, Geoffrey McCafferty, Federico Navarrete, Xavier Noguez, Guilhem Olivier y Karl Taube.

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN*
LEONARDO LÓPEZ LUJÁN**

México, D. F., a 16 de junio de 1997

* Historiador investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
** Arqueólogo investigador del Museo del Templo Mayor, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

LA TRANSFORMACIÓN DEL CLÁSICO AL POSCLÁSICO

PERSPECTIVAS DEL TRÁNSITO

HACE TRES DÉCADAS no había gran discusión al distinguir el Clásico del Posclásico. Se planteaba entonces una transformación súbita de sociedades pacíficas gobernadas por sacerdotes a formas de organización seculares y militaristas. Esta visión esquemática se desvanece en nuestros días al percatarnos de que la realidad histórica es muchísimo más compleja. Las diferencias entre ambos periodos, aunque se siguen reconociendo, son menos nítidas, sobre todo si se toma en cuenta el descubrimiento reciente del carácter belicoso de las ciudades del Clásico, de las ambiciones expansionistas de sus gobernantes y de la práctica generalizada de los sacrificios humanos. De igual manera, hoy vemos la gran diversidad de caminos que siguieron las sociedades mesoamericanas en el ocaso del Clásico, en la transformación acaecida entre el 650 y el 900 d.C, y en los siglos subsecuentes hasta la llegada de los europeos. Lo anterior nos obliga a inquirir sobre los procesos históricos generales del Posclásico y, concomitantemente, sobre las particularidades regionales y temporales en dicho marco general.

Ya en 1959 Wigberto Jiménez Moreno señaló la necesidad de definir un periodo intermedio entre el Clásico y el

Posclásico, el Epiclásico, que explicara los cambios acontecidos entre el 600-700 y 900-1000. Aunque Jiménez Moreno y, más tarde, Malcolm Webb (1978) supusieron en forma maniquea el paso de una organización teocrática a una militarista, desarrollaron modelos que sirven de base al actual debate. Obviamente no todos los autores contemporáneos coinciden en los rasgos definitorios de este periodo, lo cual se refleja, entre otros aspectos, en la multiplicidad de nombres que se le adjudican: Clásico Tardío, Clásico Terminal, Protoposclásico y Fase Uno del Segundo Periodo Intermedio (Diehl y Berlo, 1989; Berlo, 1989b; Sanders, 1989).

Una nueva visión

Paulatinamente, los descubrimientos arqueológicos y la decodificación de los glifos mayas han modificado las apreciaciones de las diferencias entre el Clásico y el Posclásico. Por ello, las actuales preocupaciones se centran en la comprensión de un cambio que no fue tan radical ni tan abrupto como se suponía. Ejemplos de esta manera de pensar se encuentran en el seminario de verano "Cultural Adjustments after the Decline of Teotihuacan", que tuvo lugar en Dumbarton Oaks en 1984 (Diehl y Berlo, 1989; véase también Mendoza, 1992). Pese a sus diferentes posiciones, los especialistas que se reunieron allí insistieron en cuatro aspectos que marcaron el tránsito entre ambos periodos: *a)* el surgimiento de nuevos centros de poder; *b)* el movimiento de poblaciones; *c)* nuevos arreglos comerciales, y *d)* innovaciones en religión y arquitectura.

En efecto, los principales signos de este tiempo fueron la inestabilidad política, la movilidad social, el surgimiento de centros multiétnicos de poder, la reestructuración de las redes mercantiles, la intensificación del comercio, el cambio de las esferas de interacción política y cultural, y una peculiar articulación entre la religión y la política. En consonancia con muchos autores, creemos que en este periodo se fincan las bases del mundo posclásico.

En los siglos que siguieron al declinar teotihuacano, Mesoamérica se convierte en un enorme crisol donde entran en contacto y se fusionan pueblos étnica y culturalmente distintos. La disminución del poderío de algunas de las viejas capitales propició la movilización de amplios sectores demográficos. Por lo común, los desplazamientos de los agricultores no se dieron en grandes radios. En cambio, los artesanos especializados en la producción de bienes de prestigio tendieron a recorrer distancias mucho mayores en busca de elites que pudieran patrocinar sus actividades. A estos movimientos se sumaron los de comerciantes, guerreros, sacerdotes y gobernantes pertenecientes a grupos étnicos cuyo papel en la historia mesoamericana sería decisivo (Diehl, 1989). También deben mencionarse los continuos embates migratorios de sociedades nómadas y seminómadas septentrionales, grupos belicosos que forjarían nuevas formas de vida con los antiguos pobladores de Mesoamérica (Armillas, 1964).

Todo parece señalar que a partir de esta época proliferan los asentamientos multiétnicos y las confederaciones, al igual que se diversifican las alianzas matrimoniales entre los nobles de distintas dinastías. Paralelamente, se encade-

nan de una manera aún no comprendida el Altiplano Central, la costa del Golfo, la península de Yucatán, Chiapas y los Altos de Guatemala (Webb, 1978; Kowalski, 1989).

Una de las transformaciones más impresionantes se produjo en el ámbito del intercambio. El sistema monofocal teotihuacano cedió su lugar a un nueva estructuración mercantil que interconectaba numerosos centros productores y distribuidores. La imbricación dio lugar a complejos vínculos panmesoamericanos de capitales políticamente independientes, cosmopolitas, que compartían símbolos de elite y participaban como iguales en el intercambio internacional. Han sido encontrados prácticamente en toda Mesoamérica productos suntuarios como la sal fina, el algodón, la obsidiana verde, las joyas de piedras semipreciosas, y las cerámicas *plumbate* y anaranjada fina, provenientes de muy diferentes lugares (véase Fahmel Beyer, 1988). El sistema se vio potenciado por la creciente importancia del tráfico marítimo (Kepecs *et al.*, 1994).

La riqueza de contactos culturales también se expresó en el arte público a través de estilos eclécticos coherentes que nos hablan de relaciones reales o ficticias (Nagao, 1989; Jones, 1995). En tal contexto se incrementa de manera inusitada el aparato militar. Esto no significa que durante el Clásico no hubieran existido conflictos bélicos constantes; pero durante el Epiclásico la inestabilidad política logra que lo militar permee todos los ámbitos de la vida social. Al mismo tiempo, las nuevas ciudades se erigieron en sitios estratégicos y de acuerdo con una estricta planificación defensiva.

Otro de los aspectos fundamentales del llamado Epiclásico

—y que se prolonga a lo largo del Posclásico— es una peculiar articulación entre la religión y la política, producto de aquellos tiempos dominados por organizaciones multiétnicas. El nodo de la articulación es el complejo formado por la ciudad primordial de Tollan y su gobernante Serpiente Emplumada. Nuestro trabajo se ocupa precisamente de este fenómeno político-religioso que marcó, en formas y grados diversos, la vida de muchas de las sociedades mesoamericanas del siglo VII al XVI. Perseguimos como objetivo la caracterización general de dicho fenómeno y de algunas de sus expresiones en diferentes tiempos y espacios. Con este fin, elaboramos dos modelos explicativos: uno sobre la ideología de los grupos hegemónicos y otro sobre la articulación de dicha ideología con las políticas imperantes.

Somos conscientes de que todo modelo es una simplificación de la realidad y de que privilegia ciertos aspectos de la misma. En nuestros dos modelos hacemos énfasis en formas de organización y pensamiento compartidas hasta obtener un cuadro congruente. Sin embargo, es evidente que en las sociedades estudiadas las diferencias son mayores que las semejanzas, y que a nuestra evaluación global del fenómeno deberán seguir estudios específicos que pongan en relieve las numerosas particularidades históricas.

CHICHÉN ITZÁ Y TULA EN EL CENTRO DEL DEBATE

LAS CIUDADES HERMANAS

COMO ES BIEN SABIDO, en Chichén Itzá, hacia el siglo IX, no sólo está presente el estilo Puuc, sino que con él se conjugan armónicamente elementos artísticos de regiones mesoamericanas mucho más lejanas. La coexistencia de los elementos regionales y los exógenos, fundamentalmente los llamados "toltecas" del Centro de México, ha constituido una de las más apasionantes controversias del mesoamericanismo. Hace más de un siglo, en 1885, Désiré Charnay dio a conocer *Les anciennes villes du Nouveau Monde,* libro sobre sus viajes en México y Centroamérica entre 1857 y 1882, bajo el patrocinio del gobierno francés. En esta obra, entre anécdotas y comentarios estrafalarios, Charnay repara en un hecho capital que hasta entonces había pasado inadvertido para entendidos y profanos: las enormes semejanzas entre la arquitectura de Chichén Itzá y Tula, a pesar de los cientos de kilómetros que separan a ambos sitios. A partir de ese momento, por medio de excavaciones arqueológicas y análisis cuantitativos, investigadores de la talla de Alfred M. Tozzer (1957) comenzaron a descubrir, uno a uno, los múltiples rasgos compartidos, hasta definir un extenso listado.

Las comparaciones continúan en nuestros días. En lo referente a la configuración de las plazas principales de Chichén Itzá y Tula, Lindsay Jones (1993a, 1993b) ha señalado similitudes en la orientación de los monumentos; en la articulación pirámide-templos elevados sobre un patio abierto, rectangular, en forma de anfiteatro; en la posición correlativa del juego de pelota, el *tzompantli*[1] y las tribunas; en la presencia de amplios recintos columnados (el Palacio Quemado en Tula y el Grupo de las Mil Columnas en Chichén), y en la existencia de edificios casi idénticos (la Pirámide de Tlahuizcalpantecuhtli en la ciudad tolteca y el Templo de los Guerreros en la peninsular).

Obviamente, los paralelismos no se limitan a la arquitectura; se extienden a numerosas expresiones culturales como los mitos, los relatos históricos, los artefactos, la pintura mural y, especialmente, la escultura. En los dos sitios se encuentran esculturas de bulto, entre las cuales destacan los atlantes que sostienen dinteles o altares, las imágenes conocidas como *chacmool,* las columnas en forma de serpientes emplumadas descendentes y los portaestandartes de rasgos humanos o animales. También abundan las pilastras, las banquetas, los tableros y otros elementos arquitectónicos decorados con bajorrelieves alusivos a la guerra y el sacrificio: aves y felinos devorando corazones, procesiones de guerreros, seres míticos con partes de hombre, ave y reptil, así como guerreros ricamente ataviados y armados con propulsores y dardos.

[1] Usamos aquí el término náhuatl *tzompantli,* que designa los edificios que sostienen los armazones donde se espetaban las cabezas de los sacrificados, y extendemos su significado a los edificios que los representan con cráneos esculpidos y también espetados.

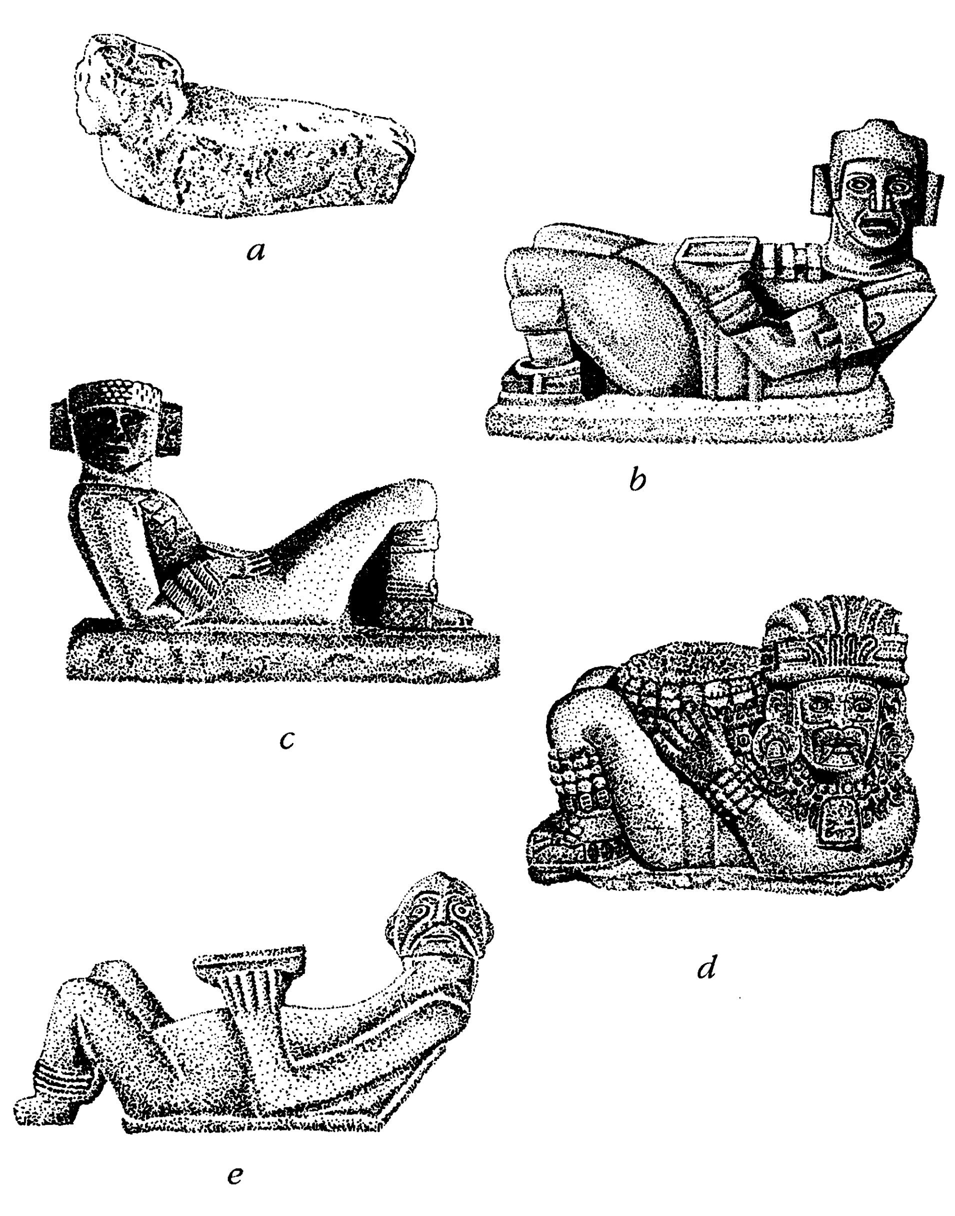
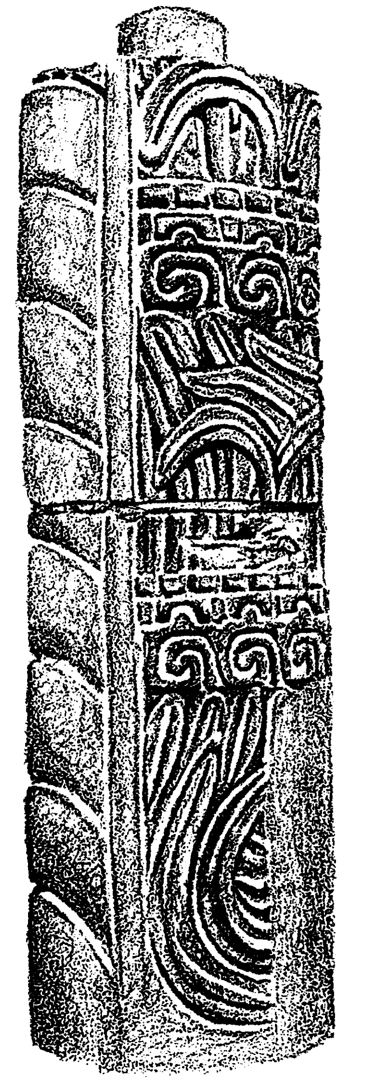


FIGURA 1. *Imagen conocida como* chacmool

a) Proto*chacmool* de Cerro de Huistle, Jalisco (cultura Chalchihuites), según Marie-Areti Hers; *b)* tolteca; *c)* maya de Chichén Itzá; *d)* mexica; *e)* tarasco.

Balance de un viejo debate



Ante tales semejanzas, los investigadores han debatido durante décadas, tratando de explicar al mismo tiempo el tipo de relaciones que pudieron haber existido entre dos ciudades tan distantes y la inexistencia de manifestaciones de la misma índole en puntos intermedios. El resultado del debate ha sido una amplísima gama de respuestas que intentan sustentarse en evidencias arqueológicas y escritas.

Jones, en su monumental *Twin City Tales,* ha hecho un pormenorizado estudio historiográfico de esta polémica (1995: 21-104). En una primera etapa de su análisis, este autor resume las concepciones acerca de las relaciones entre los mayas y los pueblos del Centro de México. Hace largo tiempo un grupo de autores imaginaba a los mayas y a los "mexicanos" como dos unidades discretas y en buena medida opuestas: una de ellas más antigua, pacífica y civilizada; otra más belicosa y menos refinada. Más recientemente las ideas cambiaron,

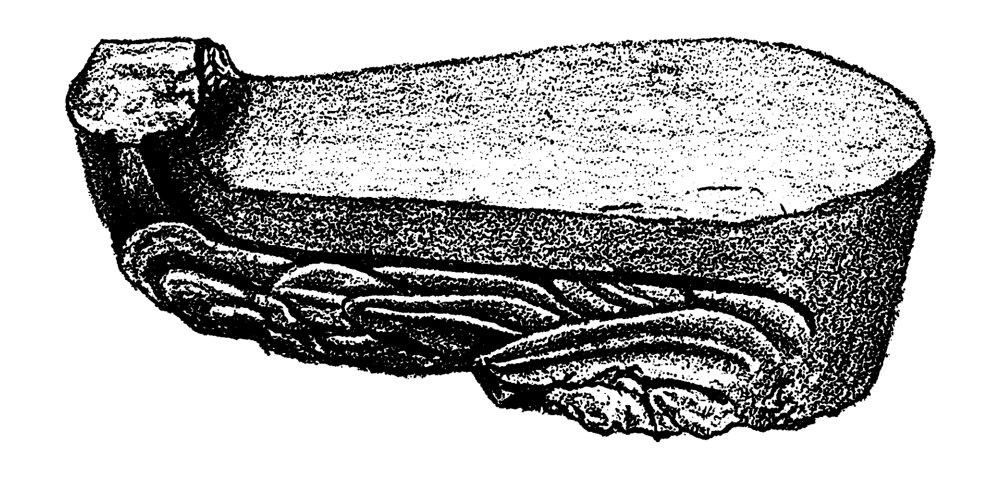




FIGURA 2. *Tres restos de columnas toltecas en forma de serpientes emplumadas.*

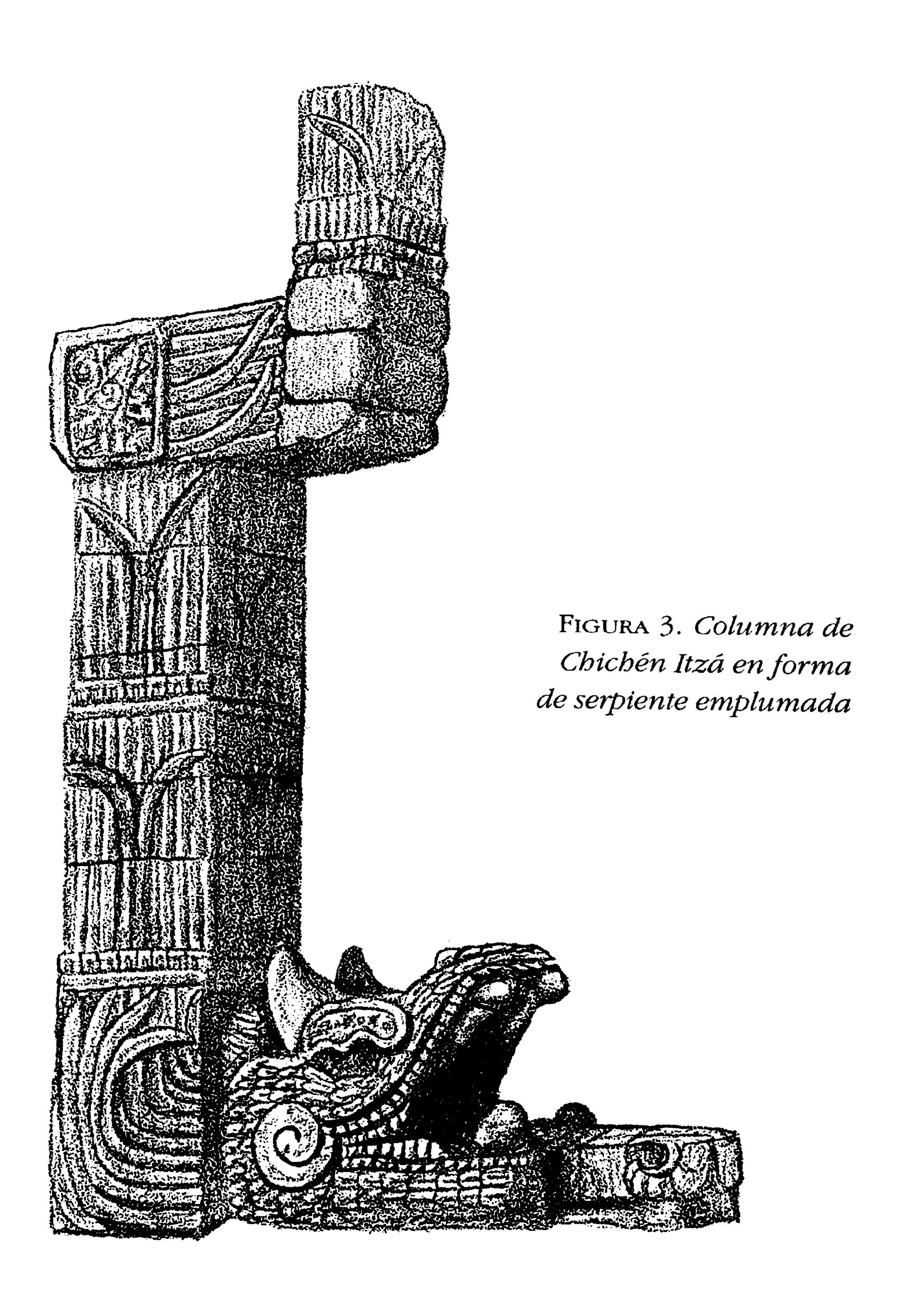


FIGURA 3. *Columna de Chichén Itzá en forma de serpiente emplumada*

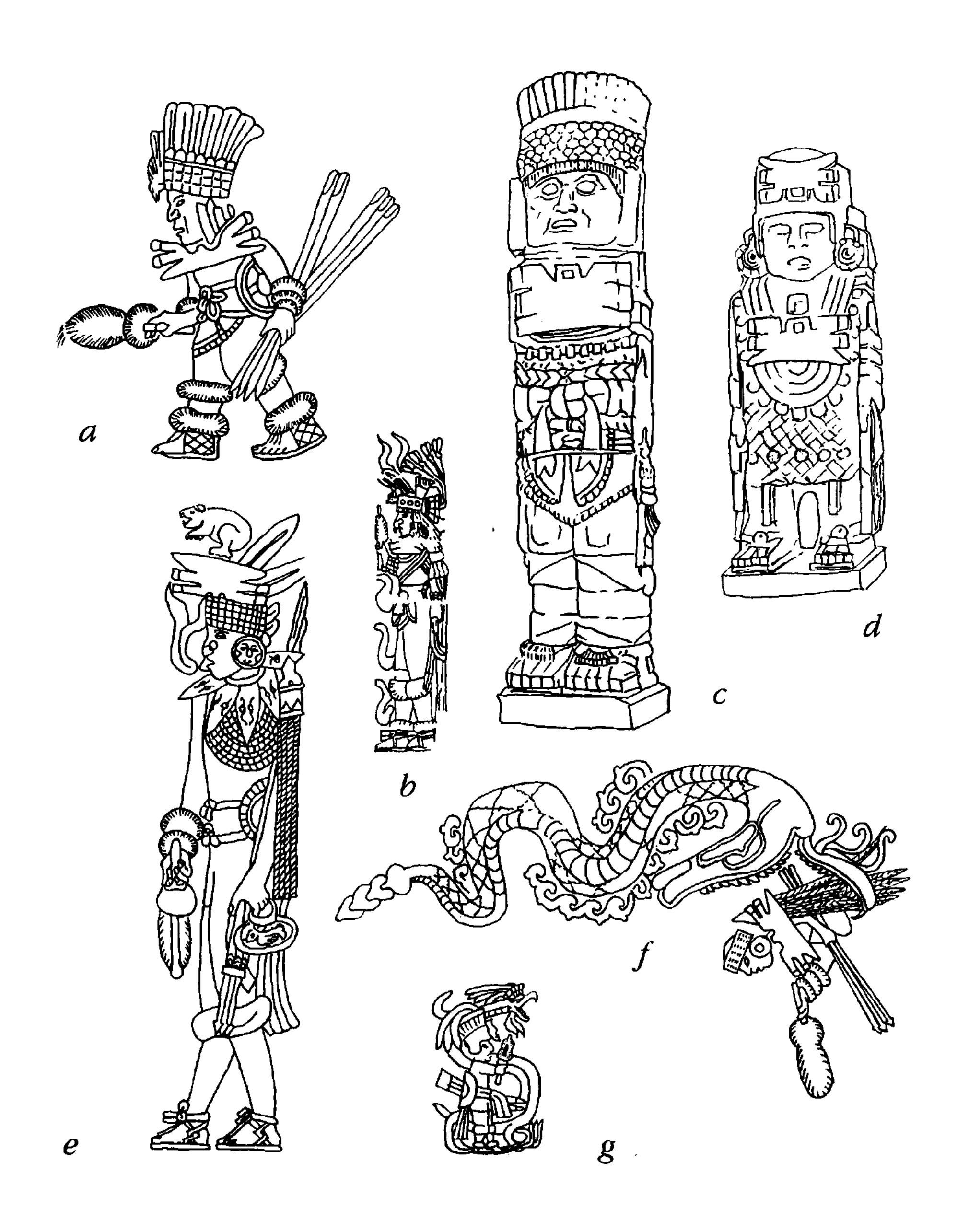


FIGURA 4. *Los guerreros de Serpiente Emplumada*

a), b), e), f) y *g)* Representaciones de Chichén Itzá; *c)* atlante de Tula; *d)* escultura encontrada en México.

pues se concibió a estas dos unidades como derivadas de un mismo tronco común mesoamericano y en constante intercambio demográfico, de bienes y de ideas (Jones, 1995: 32-42).

En una segunda etapa, Jones aborda tres controversias mayores suscitadas en torno a Tula y Chichén Itzá: la historicidad de la Tollan mítica y su identificación con la Tula hidalguense; la cronología de Chichén Itzá, y las conexiones que se dieron entre esta urbe y Tula. En cuanto a la última de las controversias, forma dos grupos de explicaciones que, en términos generales, se suceden en el tiempo (1995: 60-75). Llama a las hipótesis del primer grupo las de *polaridad irreconciliable.* Su idea central es que hubo un enfrentamiento entre dos sociedades diferentes, en el cual una de ellas resultó ser la perdedora.

Existen al respecto toda clase de propuestas acerca del número de invasiones, su naturaleza y las trayectorias que siguieron. Charnay (1885), Brinton (1882) y Tozzer (1957), por ejemplo, suponían la llegada directa de los toltecas a Chichén Itzá. Tozzer (1957: 53) afirmaba que los mayas de Chichén no fueron invadidos en una, sino en tres ocasiones sucesivas, por gentes originarias del Centro de México que habrían introducido —además de un estilo arquitectónico propio— el sacrificio humano, el culto fálico y las prácticas sodomitas: primero llegaron los toltecas, encabezados por Kukulcán I; después, los itzás mexicanizados de la costa del Golfo, dirigidos por Kukulcán II, y, finalmente, los mercenarios mexicanos de Tabasco. Linné (1934), Morley (1947) y Proskouriakoff (1950) propusieron que los hombres del Centro de México no llegaron directamente a

Chichén Itzá, sino que se establecieron previamente en otras zonas de la península yucateca, entablando relaciones con las poblaciones locales. Ya de manera directa, ya indirecta, todas estas visiones y muchas más conciben a Tula como el motor indiscutible del proceso, y a la capital maya como la "víctima" de una invasión.

En franco contraste, George Kubler (1961) y Román Piña Chan (1980) invirtieron el sentido causal de la explicación al sustentar que grupos oriundos del norte de la península habrían fundado una colonia en Tula y realizado allí una modesta copia de su capital.

Jones se refiere posteriormente a un segundo grupo de hipótesis, las de *polaridad simbiótica,* que imagina escenarios más complejos en los cuales dos o más sociedades establecen vínculos de complementariedad y colaboración, y no simplemente de coerción. En estas explicaciones los itzás juegan un papel simbiótico, y se les usa como comodines atribuyéndoles las más diversas filiaciones étnicas: mayas del Petén, toltecas, mayas "mexicanizados" y "mexicanos" mayanizados.

J. Eric S. Thompson (1975: 21-72) es el representante por excelencia de este grupo. En la más refinada de sus reconstrucciones, identifica a los itzás con los putunes, pujantes mercaderes y guerreros de la región del Golfo. Éstos se habrían asentado en Chichén Itzá en el siglo x, dándole a la ciudad un primer momento de gloria. Tiempo después los toltecas, encabezados por Quetzalcóatl, habrían huido de su capital para refugiarse con sus aliados putunes de las costas tabasqueñas. Desde allí ambos pueblos se dirigirían a Chichén Itzá. Fue así como se forjó una alianza en la cual

los exiliados toltecas, apuntalados por el poder de los putunes, pudieron recrear en Chichén una Tula nueva y mucho más suntuosa e implantar el culto a Serpiente Emplumada.

El debate hoy

En fechas más recientes los polemistas han dejado a un lado estos dos grupos de hipótesis para explorar nuevas rutas. Fundamentalmente esto ha sido posible gracias a las increíbles transformaciones de nuestra manera de concebir a la sociedad maya. Hoy día es claro que las sociedades mayas siempre participaron en una intensa red de relaciones con el resto de Mesoamérica. Los vínculos pudieron potenciarse en el siglo IX, dando a los mayas una concepción cosmopolita del mundo. A partir de estas novedosas perspectivas científicas, muchos autores han supuesto que los constructores de Chichén Itzá fueron mayas que imitaron conscientemente modelos del Centro de México como parte de una novedosa estrategia política.

En esta línea de pensamiento, destaca la hipótesis del propio Jones (1995: 76-78, 307-425), quien de manera sugerente opina que el programa arquitectónico y escultórico de Chichén fue ecléctico y emprendido por grupos mayas locales muy beligerantes y conocedores del mundo exterior, dadas sus actividades mercantiles. Deduce que la imitación del estilo tolteca pudo haber sido el resultado del flujo de ideas más que de grupos humanos. La copia, despojada de su significado y función originales, se habría integrado así en un estilo híbrido y cosmopolita cuya finalidad sería legitimar

ideológicamente ante los vecinos una hegemonía recientemente alcanzada.

Aquí es interesante confrontar las ideas de Jones con las de Cohodas (1989), quien sostiene que los elementos "toltecas" de Chichén no son meras imitaciones de ideas externas, sino verdaderas innovaciones estéticas que crearon un arte ecléctico. Según este autor, la finalidad que perseguían los gobernantes de Chichén era la vinculación política y económica con el Centro de México.

Nuestra posición

Frente a este abanico de propuestas, ¿cuál es nuestra posición? Al igual que Jones, consideramos que existió en Chichén Itzá la evidente intención de reproducir elementos de un estilo proveniente del Centro de México. Esto significa que el sentido de la corriente —independientemente de quiénes hayan sido sus agentes históricos— fue del Centro de México al territorio maya, puesto que algunos elementos culturales atribuidos a Tula tienen sus antecedentes 500 años atrás, en el norte de Mesoamérica. En efecto, Marie-Areti Hers (1989) no sólo ha descubierto un énfasis militarista en las sociedades clásicas de Jalisco, Zacatecas y Durango, sino también los que parecen ser ejemplos más antiguos de las salas hipóstilas, el *tzompantli*[2] y, quizás, el *chacmool.* En contra de lo propuesto por Kubler, esta autora sostiene que grupos humanos de la Cultura Chalchi-

[2] De acuerdo con Hers, se encuentra el *tzompantli* desde el siglo VI en Alta Vista, La Quemada y el Cerro del Huistle.

huites dieron origen, junto a los nonoalcas, a la tradición tolteca.

También estamos de acuerdo con Jones cuando afirma que los móviles de la imitación fueron políticos. Sin embargo, creemos que la copia de estilos exógenos tiene un sentido político que va más allá del mero propósito de legitimación a partir de una seductora imagen cosmopolita. Por el contrario, estimamos que estos fenómenos artísticos están inmersos en procesos mucho más complejos, y que tienen que ver con estrategias políticas e ideológicas propias de un nuevo sistema de organización. Hay otra concepción del poder.

En el mismo sentido, juzgamos que las analogías entre Tula y Chichén Itzá deben analizarse en un contexto mucho más amplio, que rebase los límites espaciales y temporales del caso específico. Nos referimos a un proceso histórico del que parecen existir evidencias en buena parte de Mesoamérica desde el Clásico Tardío y durante todo el Posclásico. Las fuentes escritas de muy diversas regiones aluden continuamente a migraciones, asentamientos y conquistas de grupos extraños; también hay en ellas coincidencias de personajes y símbolos religiosos y de pasajes míticos. Por su parte, la arqueología indica similitudes en aspectos como el patrón de asentamiento, los estilos arquitectónicos, la temática iconográfica y los objetos suntuarios. Esto nos hace ver que el problema es mucho mayor de lo planteado hasta ahora.

Como todos los autores que han intervenido en el debate, fundamos nuestra propuesta en los datos que ofrecen la arqueología y la historia. Sin embargo, conviene aclarar que

estos datos y la metodología de ambas disciplinas tienen graves limitaciones. Por una parte, los arqueólogos no han desarrollado técnicas suficientemente complejas para detectar los muy diferentes flujos de hombres e ideas que existieron en Mesoamérica. La existencia y la naturaleza de estos flujos no necesariamente se descubren en las huellas de oscilaciones demográficas ni en la presencia de rasgos culturales exógenos (Arnauld y Michelet, 1991). Por otra parte, los historiadores se enfrentan con las muy peculiares concepciones de la historia que tuvieron los mesoamericanos. Éstas hacen sumamente difícil la interpretación directa de los textos y la distinción en ellos de mito, historia y propaganda política (Marcus, 1992b).

Buena parte de las investigaciones que han intentado resolver este asunto se han hecho desde la arqueología o desde la historia. En el mejor de los casos los arquéologos se han apoyado en lecturas no analíticas de los textos, o los historiadores lo han hecho en hallazgos arqueológicos demasiado específicos. Ante dichos problemas ha faltado una confrontación global y crítica de un cúmulo considerable y muy diverso de datos históricos y arqueológicos.

Además, nos parece pertinente que, para dar un nuevo aire a la discusión en torno a los vínculos Tula-Chichén Itzá, debe trascenderse el caso específico. Esto implica estudiar fenómenos semejantes que tuvieron lugar dentro de la superárea cultural entre 900 y 1500 d.C. Obviamente las semejanzas no son absolutas; esto se hace evidente al comparar la información procedente de regiones tan distantes como el Centro de México, Michoacán, Oaxaca, los Altos de Guatemala y Yucatán. En ninguna de estas regiones se

presentan todos los indicadores urbanos, arquitectónicos, iconográficos, de artefactos, míticos e históricos que aquí interesan. Estamos ante un *grupo politético,* cuyas entidades comparten un buen número de atributos, pero ninguna de ellas los posee *todos.*[3]

Con el fin de manejar una información más rica y variada, y de ampliar el enfoque espacio-temporal, definimos a continuación dos modelos de explicación general.

[3] "Un grupo politético es un grupo de entidades tal que cada entidad posee un gran número de los atributos del grupo, y que cada atributo es compartido por numerosas entidades, mientras que ninguno de ellos es a la vez suficiente y necesario para asegurar su calidad de miembro del grupo." (Clarke, 1984: 31.)

LOS MODELOS

UN INTENTO DE EXPLICACIÓN DE MAYOR ALCANCE: LOS ZUYUANOS

LAS OBSERVACIONES SEÑALADAS nos llevaron a formular una propuesta en un trabajo anterior. Fue éste un libro destinado a proporcionar una visión global del pasado indígena en todo el territorio que hoy corresponde a México (López Austin y López Luján, 1996: 247-271). Las características particulares de la obra —sobre todo el poco espacio del que dispusimos para cada uno de los periodos históricos— redujo nuestra exposición de la propuesta a un mero esbozo, del que ahora desarrollaremos algunos de sus aspectos.

Como puede derivarse de los planteamientos que hicimos al inicio del presente trabajo, las investigaciones de los últimos años tienden a buscar:

a) Una explicación político-ideológica del problema.

b) Respuestas de mayor alcance espacio-temporal, puesto que los acontecimientos políticos del Posclásico presentan inquietantes aspectos comunes.

Son varios los autores que nos han precedido al acentuar el carácter político-ideológico del problema. Por ejemplo, Brinton (1890: 83-100) expresa una explicación ideológica en sus *Essays of an Americanist*. Según este autor, el proceso

estudiado, que para muchos otros especialistas se produjo por invasiones de pueblos extraños, no ocurrió debido a movimientos de población: lo que viajó no fueron pueblos, sino paradigmas ideológicos e ideas religiosas y estéticas. Wren y Schmidt (1991), por su parte, al estudiar el arte de Chichén Itzá, encuentran la simultaneidad de dos estilos diferentes que comprueban la coexistencia armónica de grupos de gobierno de etnias diferentes, y concluyen que el estilo que ha recibido el nombre de Floreciente Modificado, más que indicar la existencia de un flujo en cualquier sentido entre Tula y Chichén Itzá, puede ser el producto de elites que propugnan una nueva política multiétnica de mayor integración. Para Jones (1995: *passim),* como lo hemos visto, hubo una evidente intención de reproducir estilos arquitectónicos, escultóricos y pictográficos de origen ajeno, como una búsqueda de prestigio político a partir de una seductora imagen propagandística de cosmopolitismo; se deseó copiar el modelo de una remota capital nimbada de gloria.

Otro tanto podemos decir de autores que han buscado un radio interpretativo más amplio en el tiempo y en el espacio. Una de las primeras explicaciones que trascendía el caso de Chichén Itzá responsabilizaba a un solo pueblo de los procesos innovadores surgidos en el norte de Yucatán y en los Altos de Guatemala. Fue ésta la posición de Thompson (1975: 21-72), a quien han seguido muchos otros investigadores. Thompson identificó a este pueblo con los putunes o chontales de la costa de Tabasco y Campeche.

Arnauld y Michelet (1991) también atribuyen una misma causa a procesos sucedidos en distintas regiones de Meso-

américa. Demuestran que en los relatos indígenas de las migraciones tarasca y quiché existe un trasfondo de innovación sociopolítica radical que no debe explicarse necesariamente con invasiones.

Recapacitemos en ambas corrientes explicativas. El hecho histórico estudiado, en efecto, tiene una profunda naturaleza política. En él se pueden observar —con los particulares tintes de la diversidad temporal, regional e histórica— los enfrentamientos entre quienes pretendían mantener las antiguas formas de organización sociopolítica y quienes buscaban un cambio tajante. Como en diversos movimientos políticos mesoamericanos, los innovadores apoyaron su concepción de dominio y control en un complejo mitológico y ritual derivado de tradiciones religiosas milenarias, sólo que bajo una interpretación novedosa que cumplía funciones políticas en su momento. No era un fenómeno excepcional, ya que la religión mesoamericana se utilizaba como cuerpo de la acción política. Y, por supuesto, la nueva interpretación religiosa no contó con una aceptación universal. En algunas fuentes escritas se dice que, durante los conflictos, los contrarios se denostaban como herejes y pecadores.

El propósito fundamental de este trabajo es encontrar una liga entre una acción política que pretendía innovar las relaciones regionales y un complejo ideológico que le servía de sustento. Desde hace mucho tiempo los especialistas —sobre todo los mayistas— han reconocido el núcleo ideológico: la dualidad Tollan-Quetzalcóatl.[1] Esta dualidad cons-

[1] Florescano (1993: 144-145) sintetiza este planteamiento de los mayistas.

tituyó un paradigma del orden primordial de la sociedad, la religión y la autoridad (Carrasco, 1992: 1-2, 106). Nuestro problema es ahora determinar cómo se correspondían política, religión, mitología y ritual.

Los escenarios y los tiempos históricos fueron diversos. Entre ellos se encontrarían (mapa 1):

a) El Centro de México, con ubicación privilegiada en Tula, Cholula y la Cuenca de México.

b) Michoacán, con la expansión tarasca.

c) Oaxaca, con las contiendas entre los señoríos mixtecos.

d) El norte de Yucatán, con la majestuosa Chichén Itzá a la cabeza.

e) Los Altos de Guatemala, con la expansión agresiva de quichés, cakchiqueles y rabinales.

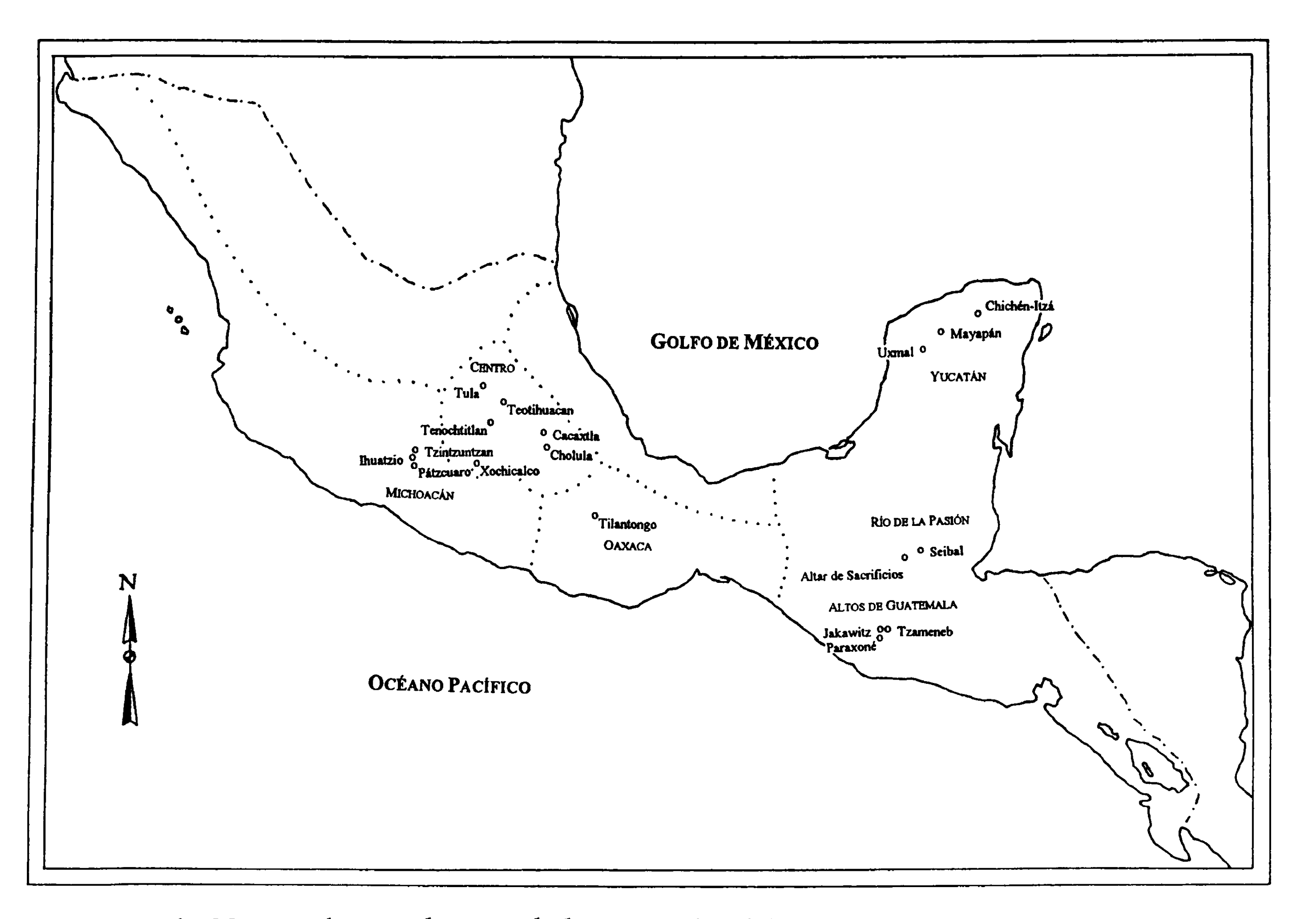
En cuanto a los actores, éstos fueron:

a) Por una parte, los pueblos originarios de tendencias conservadoras.

b) Por la otra, los innovadores, que podían ser tanto grupos nativos como inmigrados o invasores.

Surge el problema de nombrar a la mitad de los actores.[2] Al tomar en cuenta que las actuales investigaciones desvanecen la idea de los indispensables flujos militares que penetraban a las regiones afectadas para imponer su dominio, ¿qué nombre dar que se ajuste genéricamente con todos los innovadores? Landa (1982: 16) llamó muy impropiamente "mexicanos" a los agresivos fuereños que apoyaban al gobierno espurio de los cocomes en Mayapán. Siglos

[2] Lincoln (1985: 143) dice: "En tanto que los términos *mexicano, tolteca* y *maya-tolteca* no definen satisfactoriamente la distintividad del arte y la arquitectura de Chichén Itzá, no hay otros que se adecuen al carácter cosmopolita, pero muy original, del sitio".



Mapa 1. *Mesoamérica. Algunas de las capitales del Clásico, Epiclásico y Posclásico*

después Thompson (1964: 114-144) mantendría el absurdo nombre, comparando a esos hombres con la polilla que había invadido la laboriosa colmena maya, y el término suele oírse aún.[3] Los términos "toltecas" y "chontales-putunes" resultan inadecuados porque no se pueden extender a las realidades michoacana y oaxaqueña. De hecho, todos los nombres de contenido étnico son limitados ante la posibilidad de que al menos una parte de los innovadores políticos fuesen nativos de las zonas afectadas. En resumen, no se puede dar a estos actores un nombre que indique etnia, lengua o lugar de procedencia, por más que los aspectos étnico, lingüístico y de origen ideológico sigan siendo cruciales para comprender el proceso histórico.

Si este proceso es de carácter profundamente político y si está basado en el mito, nuestra designación de los innovadores debe provenir de su propio discurso. Dado que existe como común denominador la referencia que ellos mismos hacían a un supuesto lugar de origen, y que uno de los múltiples nombres de dicho lugar es Zuyuá, creemos acertado llamarlos *zuyuanos*.

Definición del sistema político zuyuano

Al entender lo *zuyuano* como una forma de organización sociopolítica, proponemos como su característica primor-

[3] Sobre el uso del término *mexicano* en el contexto de la historia maya, véase Ruz Lhuillier (1971). Según este investigador, "la acepción *mexicano* implica lo que en el Valle de México suele llamarse arcaico, teotihuacano, tolteca-chichimeca y azteca, o sea, las manifestaciones culturales que florecieron en el centro o altiplano de México en los diferentes horizontes cronológicos". Para Thompson (1964: 31), *mexicano* es un término que designa las culturas no mayas, excepto la zapoteca. Para Smith (1955: 75-77), *mexicano* hace referencia a las culturas no mayas, incluyendo las de Oaxaca.

dial el control, por parte de un órgano hegemónico complejo, de las poblaciones de diversas etnias que habitaban una región dada, mediante un sistema que asignaba a cada una de las entidades políticas subordinadas un lugar y una función económico-política. Este sistema tendía a la conservación del orden político interno (étnico tradicional) de cada una de las unidades y respetaba en ellas los sustentos ideológicos del poder; pero superponía un aparato multiétnico como cabeza de la organización global.[4]

El sistema zuyuano se diferenció de las formas de organización política del Clásico al menos en tres esferas:

a) El tipo de estructuración multiétnica.

b) El tipo de influencia y dominio hegemónico de unas unidades políticas sobre otras.

c) El tipo de acción bélica.

Veamos primero la esfera étnica. Desde la perspectiva indígena, cada grupo humano tenía un dios patrono, una profesión recibida de este dios y una lengua. La identidad gentilicia era un principio de primer orden en la vida política de los pueblos mesoamericanos. Por una parte, hacia el exterior, a través de dicha identidad se regulaban las relaciones permanentes entre las diferentes unidades políticas. Por la otra, internamente, era uno de los pilares de la autoridad gubernamental.

Un buen número de testimonios iconográficos y epigráficos del Clásico nos muestra que la autoridad real se basaba en la supuesta proximidad entre el soberano y el dios patrono. El soberano no sólo operaba como el intermediario entre el dios patrono y la colectividad protegida, sino que

[4] Véase, por ejemplo, *Popol Vuh* (1964: 149).

guardaba en sí mismo tal afinidad con el dios que era tenido por sobrehumano, como imagen misma del numen sobre la tierra. En esta forma, el soberano era el "hermano mayor" de sus súbditos, desde un nivel de parentesco que legitimaba su poder sagrado sobre ellos.

La sacralidad del gobernante por su proximidad al dios encuentra su prototipo en el Clásico maya. La grandiosidad de los reyes mayas no fue alcanzada en ninguna otra región de Mesoamérica. Sin embargo, este sistema del "hermano mayor" sacralizado parece haber sido insuficiente en Teotihuacan. En otros trabajos hemos propuesto que Teotihuacan se enfrentó desde épocas tempranas a la necesidad de aglutinar unidades de diversas etnias bajo un gobierno común (López Austin, 1989; López Austin y López Luján, 1996: 112-114). La composición multiétnica requería el cumplimiento de dos condiciones: la primera, la necesidad de conservar el principio de autoridad de los diversos "hermanos mayores", representantes de los respectivos dioses patronos de cada una de las unidades que se aglutinaban; la segunda, la necesidad de constituir un órgano colectivo de gobierno, supraétnico, que, sin desconocer la legitimidad de los gobiernos étnicos y su fundamento religioso, se amparara bajo la protección divina de un dios patrono globalizador. Hemos supuesto que la solución radicó en gran parte en el carácter del patrono enaltecido: éste tuvo que ser colocado en la cúspide no estrictamente como dios supraétnico, sino como el *dios patrono territorial.*

De ser correcta nuestra propuesta, se habría producido entonces la combinación de dos sistemas de gobierno: el tradicional, basado en el parentesco de las comunidades

con sus dioses patronos (en cada una de las unidades componentes del sistema político), y el globalizador, basado en el territorio. Por medio del primer sistema, el poder se habría ejercido sobre los individuos por su dependencia étnica, independientemente de dónde radicaran; por el segundo, sobre todos los pobladores de un territorio, independientemente de su etnia. Si en Teotihuacan se hubiese iniciado esta combinación de dos sistemas de dominio, soluciones similares se habrían prolongado en algunos de los estados mesoamericanos desde entonces hasta el siglo XVI. En efecto, la simultaneidad de las dos formas de poder (gentilicio y territorial) existía en el estado mexica y en otros muchos en vísperas de la Conquista (López Austin, 1985: 232-234; López Austin y López Luján, 1996: 205-208).

El sistema zuyuano, como en seguida veremos, también pretendía resolver el problema de la aglutinación étnica respetando la diversidad. Pero lo hacía reduciéndola ideológicamente con la concepción de la unidad esencial de los hombres bajo un orden divino que había producido grupos humanos diferentes. Consideraba cada grupo como un elemento complementario de un complejo humano al servicio de los dioses. Los hombres, coadyuvantes de los dioses, eran agentes de la voluntad divina sobre la tierra; cada grupo humano, diverso, tenía su función específica, que debía cumplir como misión particular.

Pasemos ahora a la segunda esfera, la de la forma en que unas unidades políticas influían y dominaban a otras. Durante el Clásico, los regímenes mayas se caracterizaban por su relativa disgregación. La cohesión supraestatal se lograba por alianzas y conquistas; pero prevalecía una fuerte

posición autonómica en las diversas unidades políticas y cierta inestabilidad frente a los vecinos. Las ligas permanentes entre una metrópoli y sus dependientes y aliados podían entablarse por medio de la ramificación de los linajes gobernantes. Tikal llegó a dominar un área de 30 000 km^2 ya en forma directa, enviando varones del linaje real como gobernantes, ya en forma de alianza, enviando mujeres de la realeza para que fuesen cónyuges de los soberanos vecinos (Marcus, 1992a). En la Oaxaca clásica, Monte Albán había logrado dominar un extenso territorio por medio de la expansión militar. Sin embargo, poco conocemos aún del nivel de cohesión y de su sistema de dominio. Por su parte, Teotihuacan tuvo predominio económico e influencia política sobre casi toda Mesoamérica. Aunque los grados de su ascendiente fueron diversos, éste parece haber estado cimentado en su mayor parte en el control de la producción y el intercambio mercantil, no en un entramado político formal.

Tras la caída de Teotihuacan, parecen haberse producido nuevas formas de organización política. Para el Epiclásico, se ha interpretado el glifo “marco celeste” como indicativo de un pacto más formal entre estados poderosos (Marcus, 1992a). Se trata de un rectángulo del que salen dos manos abiertas; puede contener la nariz y las fauces del jaguar. Este glifo se encuentra asociado con otros que representan armas, lo que da al conjunto el posible sentido de una alianza militar. El glifo fue plasmado entre el año 650 y el 900 en Monte Albán, Zaachila, Xochicalco y Cacaxtla.

Los regímenes del Posclásico que llamamos zuyuanos, a diferencia de los que los precedieron, pretendían un domi-

nio regional por medio de la imposición de una estructura político-económica sumamente formalizada. Sus confederaciones de capitales hegemónicas no eran meras alianzas militares, sino órganos jurisdiccionales de gran complejidad administrativa.[5]

Mencionaremos, finalmente, lo que corresponde a la tercera esfera de diferencia política: 'a bélica. Numerosos investigadores han contribuido en los últimos años a rebatir la utópica idea de un Clásico maya y teotihuacano de paz y tranquilidad. Sin embargo, es indudable que el sistema zuyuano rebasó los límites de la belicosidad clásica, sobre todo porque no sólo fue un régimen guerrero, sino militarista.

En resumen, los zuyuanos construyeron un sistema cuya cohesión se basaba en dos principios aparentemente contradictorios. Por un lado, siguieron una vía ideológica que se esforzaba por mantener entre los pueblos una paz y una armonía que supuestamente eran el reflejo del orden universal. Por el otro, los estados zuyuanos desarrollaron poderosos cuerpos militares de control y emprendieron agresivas campañas de expansión sobre los más débiles. La zuyuana era una empresa de armonía forzada.

LA NECESIDAD DE FORMULACIÓN DE LOS MODELOS

Una razón de carácter ontológico —la unidad histórica y cultural de Mesoamérica— y otra de carácter epistemológico —la limitación de las fuentes para conocer su pensa-

[5] Carrasco (1996) dice que, debido a la complejidad étnica del México prehispánico, imperaba la segmentación interna de las unidades políticas. La Triple Alianza de la Cuenca de México respetó en casi todo momento dicha segmentación.

miento— hacen atractivo y necesario el estudio global de la ideología. Las perspectivas que circunscriben el estudio de las tradiciones mesoamericanas a tiempos y espacios demasiado concretos impiden ver el sentido histórico general de los acontecimientos sociales y políticos de grandes dimensiones. Proponemos, por tanto, un enfoque diferente con un estudio dividido en dos etapas metodológicas:

a) Primera, la comprensión global del objeto, que incluye la formulación de uno o varios modelos explicativos.

b) En segundo término, las investigaciones circunscritas a tiempos, espacios y culturas específicos. Estos trabajos deberán profundizar en las particularidades de su encuadre, pero sin perder el contexto mesoamericano.

En este trabajo nos ocuparemos de cubrir la primera etapa metodológica, para lo cual anticipamos algunas de las peculiaridades de los modelos formulados:

a) Derivan, como puede suponerse, de múltiples investigaciones anteriores realizadas por especialistas que tuvieron enfoques particulares; sus datos se integran de tal manera que permiten vislumbrar el sentido del proceso histórico general.

b) Pretenden ser instrumentos de orientación metodológica y no lechos de Procusto; en todo caso, su carácter primordial es hipotético.

c) Se ofrecen al lector dos modelos (el correspondiente a la ideología religiosa y mitológica zuyuana y el que se refiere a la articulación de ésta con la política), más para facilitar su exposición que por razones lógicas, pues ambos forman una unidad indisoluble.

d) Se presentan primero los esquemas del modelo y en

segundo lugar los datos concretos que les dieron origen (en forma inversa a como procedimos) para que el lector perciba con mayor claridad el sentido histórico que pretendemos descubrir.

e) Reconocemos que nuestra presentación es susceptible de extensas ampliaciones y rectificaciones, por lo cual la sometemos a la crítica de nuestros colegas.

Tras un modelo de la ideología zuyuana

El sustento mítico y religioso de la ideología zuyuana tuvo las características de una propaganda que, pese al apoyo militar de sus difusores, pretendía más convencer que oponer. El hecho mismo de su difusión en los muy diferentes escenarios mesoamericanos nos habla de su eficacia, y ésta, de que las creencias, los rituales y la imaginería de los innovadores debieron de haber sido presentados como una sublimación del credo tradicional y no como una confrontación. En este sentido, más que pensar en esta concepción como una desviación herética, debemos considerarla como una adecuación mítico-religiosa a los requerimientos políticos de los innovadores. Éstos acentuarían algunos mitos, desarrollarían otros, aumentarían o disminuirían la importancia de divinidades específicas, transformarían o introducirían rituales; pero procurando siempre mantener el equilibrio entre su discurso y las creencias y prácticas de una población nativa fiel a sus tradiciones y demasiado susceptible frente a los cambios. Lo anterior puede aceptarse en términos generales; sin embargo, durante las confrontaciones se llegó

a echar en cara, de una o de otra parte, la impiedad, la herejía o el pecado de los adversarios.

La ideología tenía que resolver una antítesis mítico-política fundamental: la unidad/diversidad de los hombres, de la que derivaba la unidad/diversidad del fundamento religioso del poder. La figura mítica a que se podía recurrir para resolver la antítesis era el complejo Tollan-Quetzalcóatl, el cual, sin negar la diversidad, la reducía armónicamente.[6] Veamos el asunto en detalle.

Según la cosmovisión mesoamericana, todos los seres mundanos estaban compuestos por materia pesada y por sustancia divina. Cada especie tenía una sustancia divina propia que le daba sus características inherentes. El hombre era más complejo que las otras criaturas. Tenía, además de la sustancia divina que lo caracterizaba como miembro del género humano, la que lo hacía pertenecer a un grupo gentilicio particular, definido, entre otras características, por una lengua. Esta doble adscripción (al género humano y al grupo gentilicio) era explicada a través de la mitología: se distinguía entre el origen común de la humanidad y los orígenes gentilicios de los hombres. Unos mitos de creación explicaban cómo se incorporaba la sustancia divina para dar existencia al género humano; otros, cómo, una vez creada la humanidad, se dividía en grupos que surgían al mundo por separado, dirigidos por sus respectivos dioses patronos.

Cada grupo humano tenía un dios patrono con el cual compartía su sustancia divina. Los mesoamericanos conce-

[6] Sobre este asunto, véase la forma en que Tollan era un sitio mítico de unidad lingüística (López Austin, 1990: 437-439; 1995).

bían una compleja jerarquía de dioses patronos correlativa a la jerarquía de los grupos sociales. Por ejemplo, los dioses patronos menores se fundían para formar dioses de mayor poder cuando la unión de unidades sociales menores constituía grupos mayores. La fusión y la fisión de dioses era característica de la religión mesoamericana, y el rango de los patronos era un reflejo de la segmentación social (cuadro 1).

No es extraño, por tanto, que las fuentes históricas y las etnográficas nos ofrezcan una enorme gama de dioses patronos. Los más conocidos son los de las comunidades tipo *calpulli* náhuatl o *siqui* mixteco;[7] pero los había de unidades sociales menores, como lo eran los dioses patronos familiares, y los de unidades mayores, llegando a los de etnias completas, como el dios patrono y epónimo de todos los otomíes, el de todos los mixtecos, el de todos los huastecos, etcétera (López Austin, 1994: 35-39).

El lugar de origen de los grupos humanos es misterioso y está invadido por la niebla. Sorprende la gran cantidad de nombres que recibe en las fuentes. Esta rica toponimia puede deberse a dos causas no excluyentes: *a)* el lugar de origen tenía múltiples atributos, expresados por epítetos, y *b)* tenía una topología compleja que implicaba nombres específicos para cada uno de sus compartimientos. Los nombres son tantos, que no es claro si se refieren a la secuencia del proceso de gestación de las criaturas, a los itinerarios que siguen las criaturas para surgir al mundo, o a meras adjetivaciones.

[7] Son los patronos que en lengua náhuatl recibían el nombre de *calpulteteo* o dioses de los *calpultin*. Organizaciones sociales similares son el *cuchteel* de los mayas yucatecos y el *amak* de los quichés.

CUADRO 1. *La sucesión de las delegaciones divinas*

LA DUALIDAD	EL CREADOR DEL SER HUMANO	LOS PRIMEROS PADRES DE LAS GRANDES ETNIAS	LOS *CALPULTETEO*	LOS PATRONOS FAMILIARES
La dualidad proyecta su potestad creadora →	en uno o en un par de dioses que a su vez se desdoblan →	en grupos de dioses, como pueden ser los primeros padres de las grandes etnias, que a su vez se desdoblan →	en dioses patronos de unidades sociales menores, como pueden ser los patronos de las comunidades, que a su vez se desdoblan →	en los dioses patronos familiares
El Cielo y la Tierra (Íztac Mixcóatl y Chimalma) engendran a los creadores de los hombres	Serpiente Emplumada, hijo de Íztac Mixcóatl y Chimalma, crea al ser humano	Ténuch, Ulmécatl, Xicaláncatl, Xelhua, Otómitl y Mixtécatl, todos hijos de Íztac Mixcóatl y Chimalma, son creadores epónimos de grandes etnias	Cada calpulli tiene un dios. Por ejemplo, los artesanos fabricantes de mosaicos de pluma tienen por dios a Cóyotl Ináhual	Cada familia es depositaria de un bulto sagrado con reliquias de su protector

Entre los nombres dados al lugar primigenio se encuentran: "Donde está enhiesto el árbol", "El lugar de los antepasados", "La barranca", "El lugar del paso", "El lugar del cerro de la serpiente", "Donde se yerguen las flores", "Donde se eleva el cerro torcido", "El lugar del que está ataviado de papel", "Donde manan el agua azul-verde y el agua amarilla", "El lugar de los tules", "El lugar de la bifurcación", "En las fauces de la serpiente", "El lugar de las siete cuevas", "El lugar de las siete barrancas" y "El lugar de los nueve". A partir de las frecuentes confusiones de las fuentes, es de suponer que la ambigüedad de nombres fuese ya en el pasado parte del aspecto misterioso del otro tiempo-espacio.

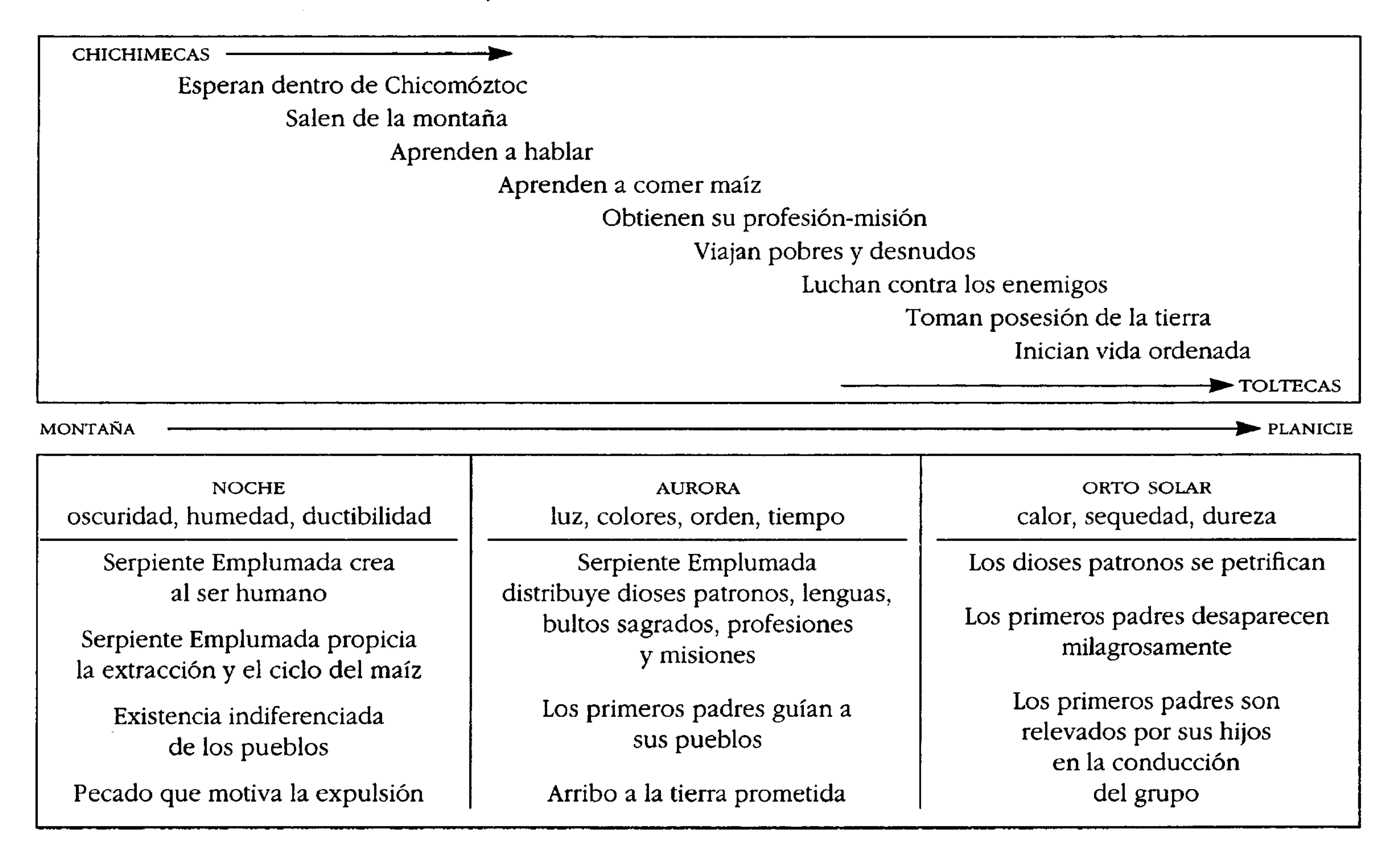
El proceso de creación de los grupos humanos consta de tres fases: la nocturna, la auroral y la del orto solar (cuadro 2).[8]

La *fase nocturna* se inicia con la formación de la especie por un dios creador genérico. Hay una indistinción primigenia: todos los seres humanos viven unidos, hablan la misma lengua y no conocen dioses patronos particulares. Se puede equiparar esta existencia a la vida intrauterina, desde la gestación hasta el momento previo al parto.

En la *fase auroral* la luz venusina produce los colores y con ella nacen el orden y el tiempo. Orden, colores y tiempo se resumen en el simbolismo de los cuatro árboles cósmicos que hunden sus raíces en el mundo de los muertos y

[8] Nuestra concepción del paradigma del curso solar difiere de la interpretación que Graulich ha dado a conocer en numerosos trabajos. Por ejemplo, este autor opina que las migraciones originarias de los pueblos se equiparaban míticamente a la noche (Graulich, 1988: 260-263). Como se verá más adelante, nosotros identificamos las migraciones con el amanecer.

CUADRO 2. *El ser humano, desde su creación hasta el inicio de su vida mundana.*



NOCHE oscuridad, humedad, ductibilidad	AURORA luz, colores, orden, tiempo	ORTO SOLAR calor, sequedad, dureza
Serpiente Emplumada crea al ser humano	Serpiente Emplumada distribuye dioses patronos, lenguas, bultos sagrados, profesiones y misiones	Los dioses patronos se petrifican
Serpiente Emplumada propicia la extracción y el ciclo del maíz	Los primeros padres guían a sus pueblos	Los primeros padres desaparecen milagrosamente
Existencia indiferenciada de los pueblos		Los primeros padres son relevados por sus hijos en la conducción del grupo
Pecado que motiva la expulsión	Arribo a la tierra prometida	

sostienen con sus copas las capas celestes. Los árboles se individualizan por sus colores, que marcan su posición en el cosmos.

La presencia de los árboles indica el flujo de las fuerzas divinas que dieron origen al mundo y que mantienen su existencia. Entre estas fuerzas destaca el tiempo, sustancia también divina que se extiende sobre la superficie de la tierra por riguroso orden calendárico. En el lugar primigenio el tiempo empieza a circular por el interior de los troncos cósmicos. Los troncos marcan, por tanto, la secuencia de los dioses en su permanente invasión al mundo, establecen las reglas de aparición, el turno de sus influencias. En otras palabras, con el tiempo calendárico nacen el orden, la ley, la distribución...

En la fase auroral los grupos humanos van surgiendo a la superficie del mundo en distintos momentos históricos. Es frecuente que los partos sean múltiples, de siete en siete grupos.[9] La causa del nacimiento puede ser imaginada como consecuencia de un pecado cometido en el lugar primigenio que obliga a los hombres a abandonar el apacible sitio de origen. Al aparecer la luz de la aurora se produce la distinción. Cada grupo humano adquiere a su dios patrono, coesencial. Con él recibe su lengua,[10] las costumbres particulares, la imagen divina y un bulto sagrado.[11] El patrono otorga al grupo una profesión —un arte— que será un

[9] Hay una excepción a esta idea de partos sucesivos de grupos humanos. El *Popol Vuh,* como después se verá, habla de simultaneidad en el nacimiento: dice que todos los pueblos recibieron al Sol en el mismo momento.

[10] La separación de las lenguas a partir de una lengua original es un tema mítico prehispánico (Graulich, 1988: 75; López Austin, 1990, 437-439; 1995).

[11] En fechas recientes, Olivier (1995) publicó una extensa investigación sobre los bultos sagrados.

ejercicio sagrado. Este tiempo comprende la salida desde "la casa de los cuatro árboles", el cruce de las aguas del mar y el padecimiento de grandes sufrimientos. Según los diversos mitos de origen, el grupo nace como una multitud de hombres o simplemente en la forma de los "primeros padres", parejas adánicas cuyas personalidades llegan a confundirse con las de los dioses patronos: son sus derivaciones, su realización.[12] Con frecuencia se relata la historia de cuatro "primeros padres" varones, y en ocasiones se menciona a sus cónyuges. Tras la salida de "la casa de los cuatro árboles" viene la dispersión de los pueblos, que van tomando distancia entre sí en busca de la tierra prometida. Se puede equiparar esta etapa al parto.

En la *fase del orto solar* los pueblos toman posesión de la tierra y los "primeros padres" desaparecen. Este tiempo corresponde al inicio de la vida.

Las dos primeras fases de la creación —la nocturna y la auroral— son dominadas por la figura del dios creador del género humano. Durante la noche forma a los hombres. Después es el partero, el señor del amanecer, el que ordena y distribuye a los hombres en el mundo. El orden se establece bajo la forma de una donación de bienes. El dios creador es el gran repartidor de la riqueza que da a cada grupo lo que le corresponde. De hecho, se entrega a sí mismo, dividiéndose en dioses patronos específicos; se proyecta en múltiples segmentos. Entrega a cada grupo la imagen del patrono y el bulto sagrado que contiene las reliquias

[12] En las historias demóticas se confunden los elementos del mito, la leyenda y la historia. Por ello, los genitores étnicos (frecuentemente epónimos) se confunden, por una parte, con los dioses patronos, y pueden ser considerados, por la otra, fundadores políticos.

indispensables para entablar una relación directa entre el protector y los protegidos.[13]

El creador de la humanidad recibe muchos nombres, entre ellos Serpiente Emplumada, Nuestro Venerable Noble, El Conquistador, Cuatro Pies, Flor y 1 Caña. Obviamente, es uno de los dioses de mayor importancia en el panteón mesoamericano. Serpiente Emplumada nos parece, a primera vista, un enjambre de símbolos inconexos: su cuerpo forma una columna que sostiene el cielo (figuras 2, 3 y 5a); su poder se extiende sobre el viento, la luz y los colores, el amanecer y el curso venusino; tiene un papel activo en la gestación humana; es el inventor del calendario y, en consecuencia, del orden temporal; es el ladrón-donador que translada los bienes más preciados del tiempo-espacio de los dioses al de los hombres (huesos, fuego, maíz, pulque); es la divinidad del comercio, del saber sacerdotal y hasta del robo con hechicería.

Sin embargo, Serpiente Emplumada no puede concebirse como una divinidad que acumuló atributos dispares a través de los siglos. En su ámbito de poder existe una lógica, un sentido que unifica dichos atributos. Si quisiéramos caracterizar a Serpiente Emplumada en una fórmula, diríamos que es el ser divino que provoca el flujo de las sustancias entre

[13] La donación del bulto sagrado aparece en las fuentes escritas en varias modalidades: *a)* el dios creador de la humanidad (Serpiente Emplumada o Nacxit) entrega a cada grupo un bulto particular en la mítica Tulán de la fase auroral; *b)* un dios patrono particular entrega a su pueblo parte de su propio cuerpo, de sus vestiduras o de sus pertenencias como legado material de su sustancia divina en el momento de su muerte o al penetrar al inframundo; *c)* un "primer padre" (antepasado común del grupo, personaje que se confunde con el dios patrono) deja a su pueblo la reliquia en algún momento de la migración mítica, frecuentemente cuando desaparece antes de la primera salida del Sol. En todos los casos, el significado es el mismo: el bulto marca la transición entre el mito y la historia, sirviendo de conexión permanente entre lo divino y lo mundano.

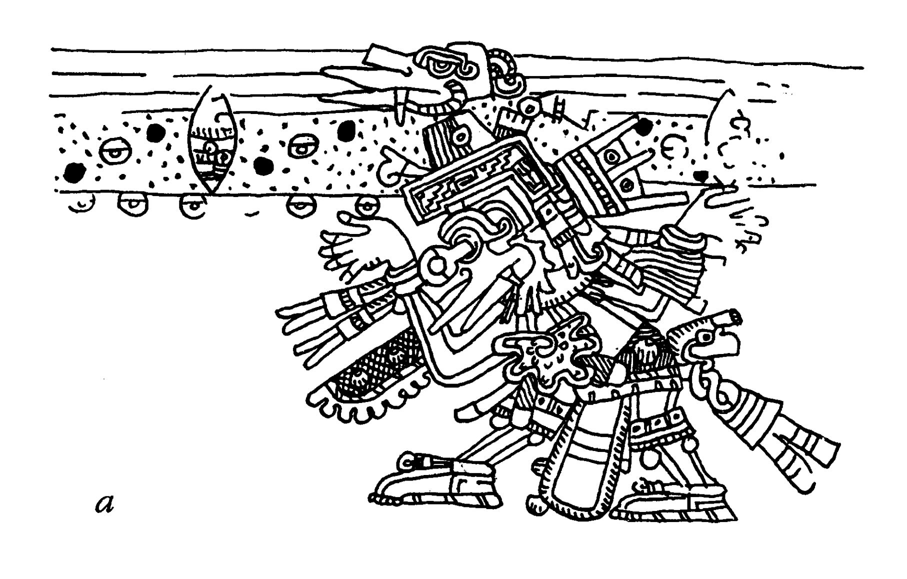




FIGURA 5. *Quetzalcóatl como columna que sustenta el cielo*

a) El dios Quetzalcóatl sostiene el cielo. *Códice Borgia,* lám. 51; *b)* el gobernante mixteco 9 Viento, ataviado como el dios Koo Sau ("Serpiente Emplumada"), sostiene el cielo. *Códice Vindobonensis,* lám. 47.

el mundo de los dioses y el mundo de los hombres: es el *extractor.* Como viento abre camino a las lluvias; como Venus abre camino alternadamente al Sol y a las sombras de la noche; como señor de los árboles cósmicos abre el camino calendárico a los dioses transformados en tiempo; extrae al género humano, a sus diversos grupos y al niño que nace; extrae para el hombre la luz, el calor y el alimento. Traspasa los límites (cuadro 3).

Antes de dejar el tema de las tres fases de la creación del hombre, queremos hacer referencia a la importancia que tienen la geometría, los colores y los números en el origen del orden del universo. El cosmos se dividía en tres grandes capas: cielo, superficie de la tierra e inframundo. Las tres estaban conectadas por cinco columnas o ejes —generalmente árboles floridos— que ocupaban el centro y cada uno de los cuatro extremos cardinales. Los cinco ejes arbóreos se distinguían entre sí por un color y, en ocasiones, por otros rasgos propios. En esta forma, los números y los colores eran la guía de la estructura y la mecánica universales.

El Árbol Florido era el eje central del cosmos. Dentro de él fluían las dos fuerzas opuestas y complementarias en que se dividía lo existente: el agua y el fuego. Como los dioses, el Árbol se proyectaba en los cuatro extremos del mundo y, correlativamente, las dos fuerzas opuestas se reproducían como pares dentro de cada tronco. En este juego de espejos destacan las figuras numéricas uno, dos, cuatro y cinco. Con ellas y con los colores se simbolizaba el flujo de las fuerzas divinas, incluido el tiempo.

Resumiendo lo visto en esta sección, el complejo Tollan-Serpiente Emplumada constituye el meollo ideológico zu-

Cuadro 3. *Los atributos, la actuación mítica y la caracterización de Serpiente Emplumada.*

ATRIBUTOS	ACTUACIÓN	CARACTERIZACIÓN
Dios de la Aurora Dios de Venus Dios de los Colores	*extractor* de la luz	civilizador guerrero
Dios del Viento	*extractor* de las lluvias	donador reproductor
Árbol cósmico Columna que sostiene al mundo Inventor del calendario	*extractor* y *ordenador* del tiempo	ordenador gobernante
Dios creador del hombre Patrono general de los hombres Dios de la gestación	*extractor* del ser humano	reproductor protector donador
Inventor del pulque Extractor del maíz Ladrón del fuego Dios del comercio	*extractor* y *conductor* de los bienes del hombre	donador reproductor civilizador mercader

yuano. Serpiente Emplumada, el *extractor*, crea en la noche, distribuye en el amanecer y protege durante el día. Tollan es su hogar, la casa donde se producirá la aurora, el origen del orden temporal, espacial y social.[14] La luz primigenia que llega a Tollan en el momento en que los pueblos la abandonan hace aparecer los colores; los colores marcan los puntos donde se yerguen los árboles arquetípicos; los

[14] Debemos reconocer que existen aún importantes trabajos que buscan en Tollan y en las características que le atribuyen las fuentes un origen real. Véase, por ejemplo, Brotherston (1997: 204-227).

árboles comunican los tres niveles cósmicos que sirven de vías a los dioses. Por ello, en Tollan, Serpiente Emplumada es gobernante, ordenador, distribuidor. Y cuando se marchan los habitantes de Tollan, Serpiente Emplumada, en el acto último y auroral, se fragmenta y se distribuye para convertirse en los donadores, en los dioses patronos. Así, dividido, entrega a los hombres una parte de su propia esencia, les da las lenguas diversificadas, les reparte las profesiones, les marca las obligaciones rituales específicas, coloca a cada grupo humano sobre la superficie de la tierra y, cuando los grupos ya están asentados, desde cada unidad de su ser dividido hace fértiles a los humanos y a sus milpas.

Hay, por último, un aspecto que debe ser recalcado: Serpiente Emplumada, como divinidad astral, como ser de luz que derrota a los poderes de la oscuridad y la noche, es un dios agresivo, guerrero. Su figura como señor venusino es la de un dios armado y beligerante (figura 6).[15] Por ello, otro de sus nombres es "El Conquistador".

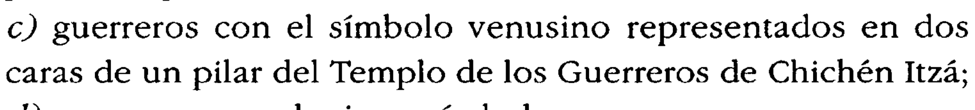
TRAS UN MODELO DE LA ARTICULACIÓN DE LA POLÍTICA ZUYUANA

Los zuyuanos reconocían y respetaban los regímenes internos de los pueblos atraídos a su dominio, pues dicho orden emanaba de los diversos dioses patronos. Propugnaban, al mismo tiempo, la formación de una instancia política superior. Su innovación consistía en una estructuración

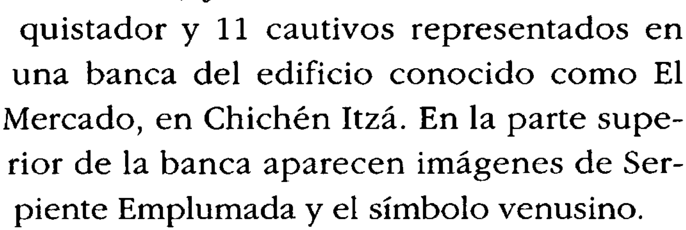
[15] Sobre el carácter bélico de Serpiente Emplumada véase, por ejemplo, Miller (1989), Carlson (1991) y Šprajc (1996: 123-168).

Figura 6. *Los atributos militares y venusinos de Serpiente Emplumada.*

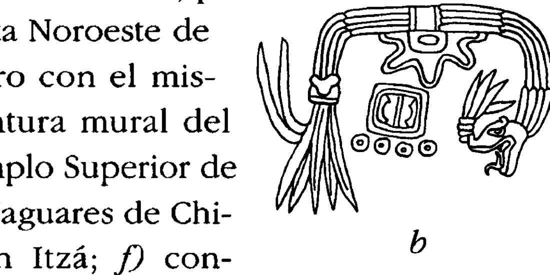
a) Tlahuizcalpantecuhtli (el dios del amanecer), advocación de Serpiente Emplumada, ataviado como guerrero, *Códice Vaticano B 3773*, lám. 82; *b)* relieve de Maltrata, Veracruz, en el que se representa a Serpiente Emplumada con símbolo venusino;



c) guerreros con el símbolo venusino representados en dos caras de un pilar del Templo de los Guerreros de Chichén Itzá; *d)* guerreros con el mismo símbolo, procedentes de la Columnata Noroeste de Chichén Itzá; *e)* guerrero con el mismo símbolo en una pintura mural del Templo Superior de los Jaguares de Chichén Itzá; *f)* conquistador y 11 cautivos representados en una banca del edificio conocido como El Mercado, en Chichén Itzá. En la parte superior de la banca aparecen imágenes de Serpiente Emplumada y el símbolo venusino.



a



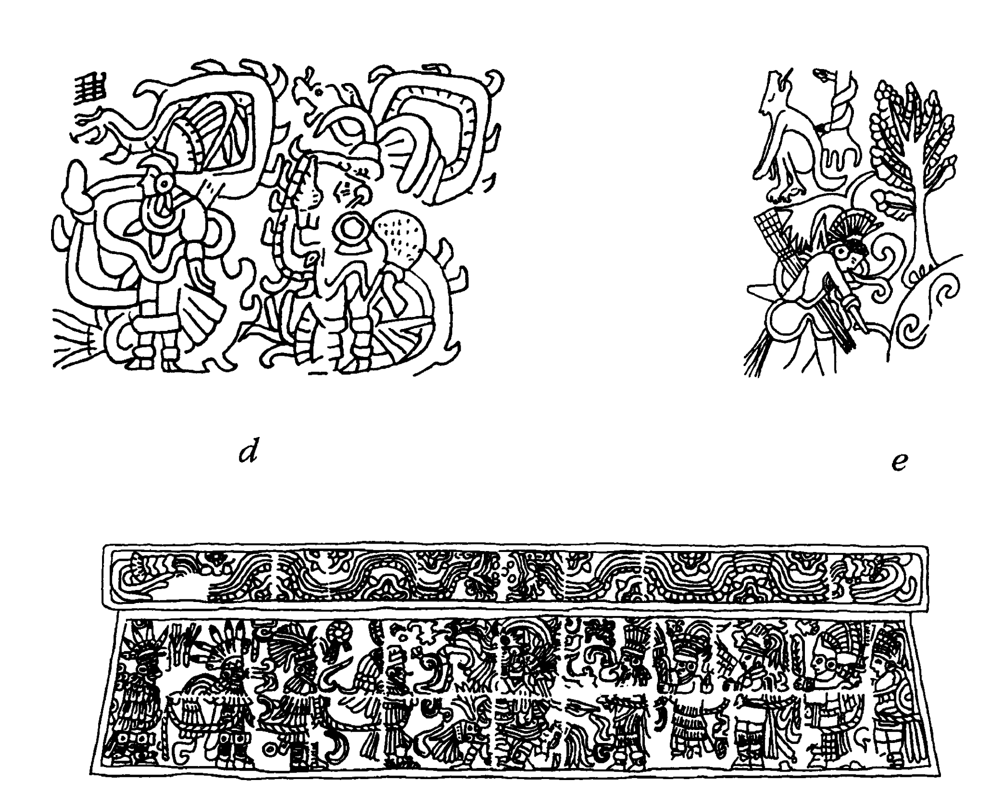
b



c

centro/periferia con mayores alcances y que rebasaba las delimitaciones étnicas y lingüísticas, sin desconocer el valor de sus distinciones primigenias. Este orden se establecía en cada región; las unidades políticas independientes y en constante conflicto eran integradas en una institución gubernamental corporada. Esta institución establecía la jerarquía de sus componentes, distribuía potestades y funciones siguiendo un modelo cósmico, imponía una coexistencia armónica, y permitía la organización de un poderío militar para el control interno, la defensa y la expansión.

Los innovadores se decían procedentes de la fuente mis-



Cuadro 4. *Tránsitos entre la unidad y la diversidad en los ámbitos divinos y mundanos.*

	ÁMBITO MÍTICO			ÁMBITO POLÍTICO
FUSIÓN ↑	Tollan la ciudad de los artistas	Tollan donde se habla una sola lengua	Serpiente Emplumada creador del ser humano	Representación humana (singular, dual o plural) de Serpiente Emplumada sobre la tierra
↓ FISIÓN	Cada grupo humano recibe su profesión al salir de Chicomóztoc	Cada grupo humano recibe su lengua al dejar Zuyúa	Cada grupo humano es creado por su dios patrono	Cada unidad política tiene su "señor natural" representante de su dios patrono

ma del orden: "El lugar de los tules", "El lugar de las siete cuevas". Eran los encargados de reproducir sobre la tierra el orden primordial, de proyectar a Tollan en el mundo. La acción hacía necesario el establecimiento de una red de funciones gubernamentales, militares y rituales que aumentaba considerablemente las capacidades administrativas y el poder guerrero.

La geometría cósmica se proyectaba en la organización política. Es frecuente ver que las capitales hegemónicas constituían su gobierno interno a partir de una división dual. Hacia el exterior, un sistema tripartito —que consideramos derivado de la división del cosmos en cielos, super-

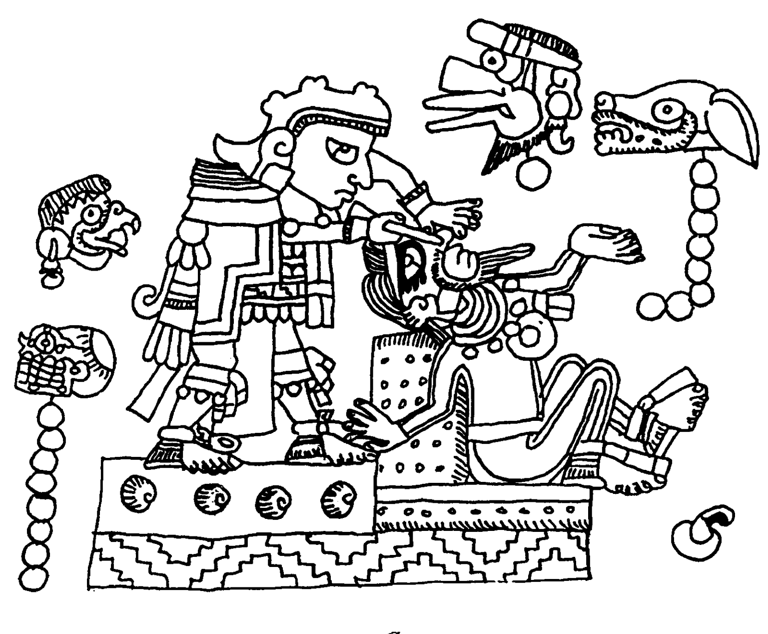
ficie de la tierra e inframundo— daba lugar, por lo común, a una alianza de tres capitales hegemónicas. Esta alianza permitía la composición multiétnica, que era uno de los pilares más firmes del nuevo poder.

Dentro y fuera de dichas capitales, el poder se distribuía con base en un esquema riguroso de funciones y jerarquías. El territorio solía segmentarse burocráticamente en cuatro partes, correspondientes a las divisiones del plano terrestre, y los cuadrantes del tiempo y del espacio, con sus colores simbólicos, organizaban linajes, cuerpos burocráticos, funciones y poder.

Lo terrenal era una réplica de lo divino. Durante siglos los gobernantes se habían ostentando como voceros de los dioses, y esta disposición debía continuar. Si los gobernantes tradicionales —los "señores naturales", como los llaman muchas fuentes— se decían portadores privilegiados de la esencia de sus respectivos patronos, el máximo dirigente zuyuano recibía la fuerza del creador genérico de la especie humana: Serpiente Emplumada. Era su réplica en el mundo. Por ello, no pocos gobernantes aparecen en la historia ostentando alguno de sus nombres: sus biografías están cargadas de portentos y sus vidas siguen las pautas de las aventuras del dios del amanecer.

La capacidad de Serpiente Emplumada para dividirse en varios entes se proyectaba también en el orden político. Como después veremos, el hombre-dios, el recipiente terrenal del fuego del patrono superior (el que presidía a los hombres-dioses-patronos), no era siempre un individuo, pues la fuerza del creador genérico podía distribuirse entre dos o más seres humanos para constituir una delegación compuesta.

FIGURA 7. *Ceremonia de horadación de la nariz* o yacaxapotlaliztli

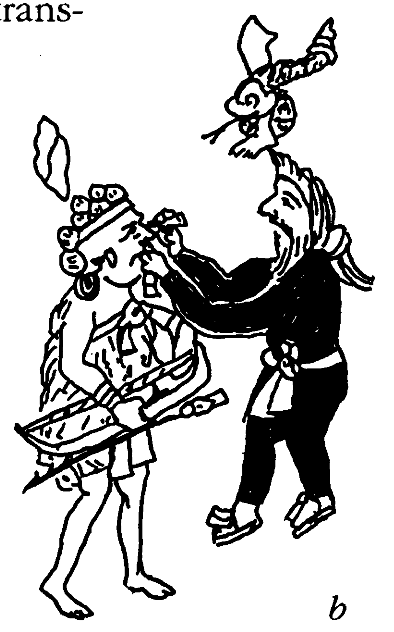


a

a) El gobernante mixteco 8 Venado Garra de Jaguar sometido al ritual. *Códice Zouche-Nuttall,* lám. 52; *b)* el gobernante cholulteco Icxicóatl horada la nariz al jefe chichimeca Tecpatzin. *Historia tolteca-chichimeca,* fol. 21r.

El nuevo sistema reproducía entre los gobernantes la relación dios-creador/dioses-patronos, y al mismo tiempo legitimaba un orden superior que unificaba lo diverso (cuadro 4). Los gobernantes tradicionales habían celebrado desde épocas remotas rituales de renovación de su poder político sagrado por la vía mística del encuentro con su dios patrono, el gran antepasado. En el nuevo orden, la delegación de poder divino formaba una pirámide. Serpiente Emplumada, el

Conquistador, el dios del amanecer, transmitía la autoridad a sus representantes terrenales, y éstos, a su vez, refrendaban los cargos de los "señores naturales". Este sistema obligaba al delegado supremo a viajar al "Lugar de los tules" para obtener el poder del dios. Las fuentes escritas se refieren al viaje legitimante del soberano ya como el paso milagroso al otro tiempo-espacio, donde recibía como dones los símbolos del poder —el bulto sagrado,[16] los atavíos de la representación, el libro, joyas, instrumentos musicales, emblemas, palios, etc.—o al santuario que reproducía el lugar de creación. En el santuario, un representante de Serpiente Emplumada horadaba el tabique o las aletas nasales del peregrino para colocarle en la perforación una joya que lo identificaba, a su vez, como redistribuidor de los instrumentos sagrados del poder y de la legitimidad de gobierno. Por medio del ritual, oficiante y penitente alcanzaban la comunión con el dios: ambos participaban de su esencia (figuras 7 y 12-b).


b

Todo lo anterior aparece en un contexto de oposición entre dos categorías culturales: la *chichimecáyotl* y la *toltecáyotl,* la calidad de nómadas y sedentarios, la barbarie y la civilización (figura 8). Los zuyuanos se jactaban de su

[16] Stenzel (1970) destaca que los bultos sagrados pueden indicar en la tradición mesoamericana una jerarquía dentro del sistema clánico y una conexión con el poder político.



FIGURA 8. *Los toltecas y los chichimecas según grabado de* Tardes americanas *de Joseph Joaquín Granados y Gálvez, siglo* XVIII

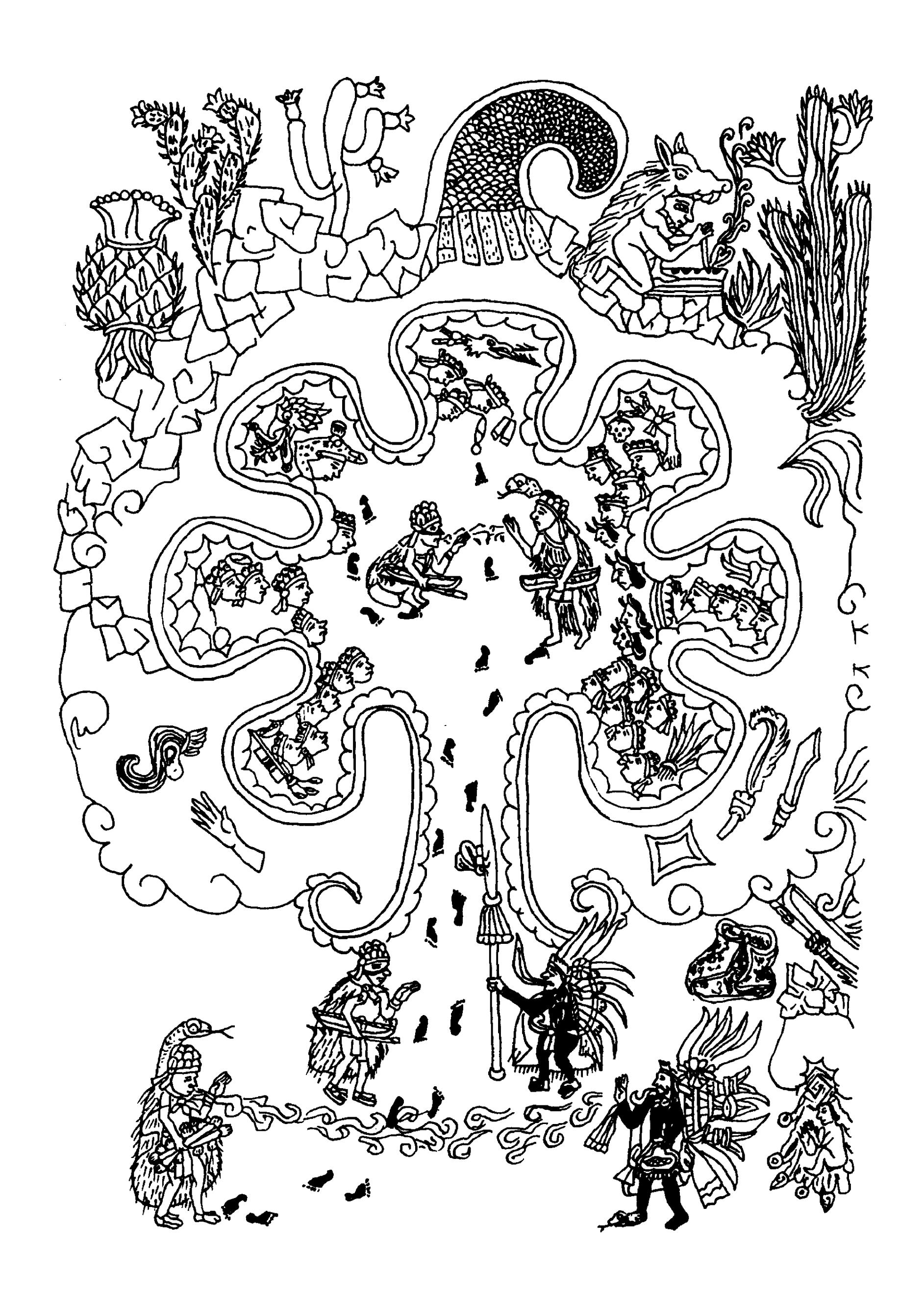


FIGURA 9. *Chicomóztoc*

Historia tolteca-chichimeca, fol. 16r.

origen chichimeca; pero su mensaje político era la *toltecáyotl.* ¿Cómo entender lo anterior? En la oposición se están expresando los valores de los dos extremos del tiempo auroral. En efecto, cuando los pueblos inician su marcha en el tiempo auroral, cuando salen de "El lugar de las siete cuevas", están semiconscientes, como ebrios, poseídos aún por las fuerzas de la noche; se les describe como salvajes, torpes, ignorantes de las formas correctas de expresión; se dice que desconocen aún el consumo del maíz, uno de los bienes que Serpiente Emplumada robó para los hombres (figuras 9-11 y 24).[17] Pero su condición se va transformando en su mítico viaje hasta ser sustituida por la civilización.[18] Ésta se alcanza en el orto solar, es decir, en el tiempo de fundación de sus poblaciones, del establecimiento del gran orden, del inicio de la realización cultural y política zuyuanas.[19] Consideramos que el cambio ontológico entre la *chichimecáyotl* y la *toltecáyotl* no es simplemente una oposi-

[17] En los relatos de las migraciones muchos pueblos insistían en su origen nómada, pese a que la información de las fuentes arqueológicas y escritas hacen suponer que eran agricultores. Tomando en cuenta lo anterior, varios autores han afirmado que el origen recolector-cazador de los migrantes es más producto del arquetipo mítico-histórico que de una realidad. Véanse Armillas (1964) y Bohem (1986: 252-274) para el caso de los chichimecas de Xólotl; Martínez Marín (1963) para el caso de los mexicas, y Arnauld y Michelet (1991) para el caso de los tarascos y los quichés.

[18] Graulich (1988: 125) dice: "Entendamos bien: antes de llegar a ser tales [oficiales pulidos] los toltecas eran chichimecas".

[19] "La primera salida del Sol" es un hecho muy importante en la vida de los pueblos. Existen relatos de las migraciones durante la oscuridad y del orto solar primigenio entre chichimecas *(Anales de Cuauhtitlán,* 1945: 3-4), michoacanos *(Lienzo de Jucutácato),* quichés *(Popol vuh,* 1964: 122-123), tlaxcaltecas (Zapata y Mendoza, 1995: 86-87), etc. Sin embargo, en dichos relatos debemos distinguir tres tipos de orto solar: *a)* el *mítico* (paso del otro tiempo-espacio al tiempo-espacio mundano, marcado por el orto solar primigenio, en el momento en que los pueblos surgen a la vida sobre la superficie de la tierra); *b)* el *legendario* (milagro que da posesión de la tierra "definitiva" a un grupo humano, según el relato que equipara su última migración a la del tiempo primordial), y *c)* el *ritual* (ceremonia que escenifica el orto solar primigenio). La confusión entre los tres tipos obedecía a razones ideológicas, pues su indistinción sacralizaba la realidad.

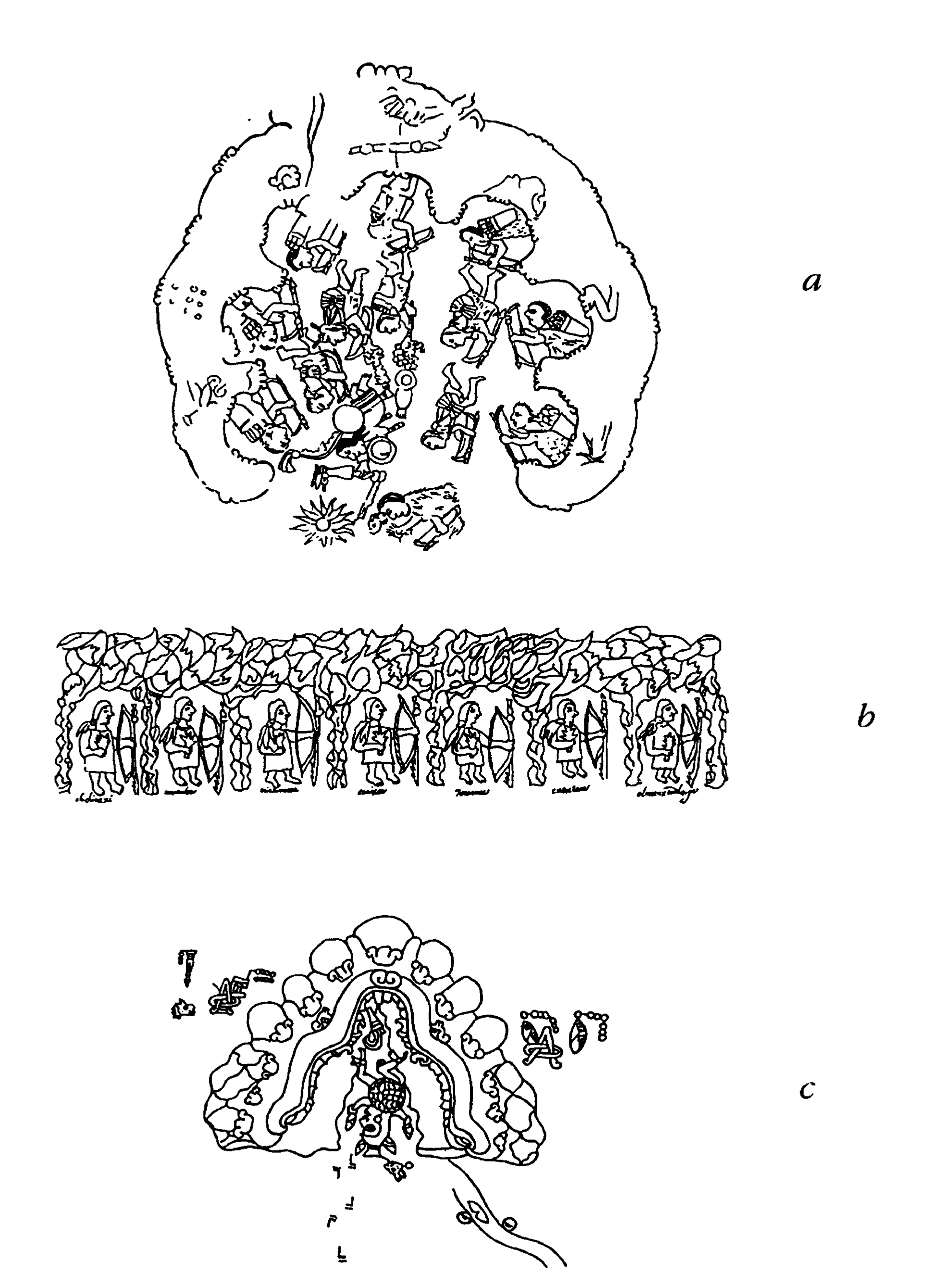


FIGURA 10. *Chicomóztoc*

a) Mapa de Cuauhtinchan 3; *b) Códice Vaticano-Latino* 3738, lám. 88; *c) Rollo Selden*, lám. 4.

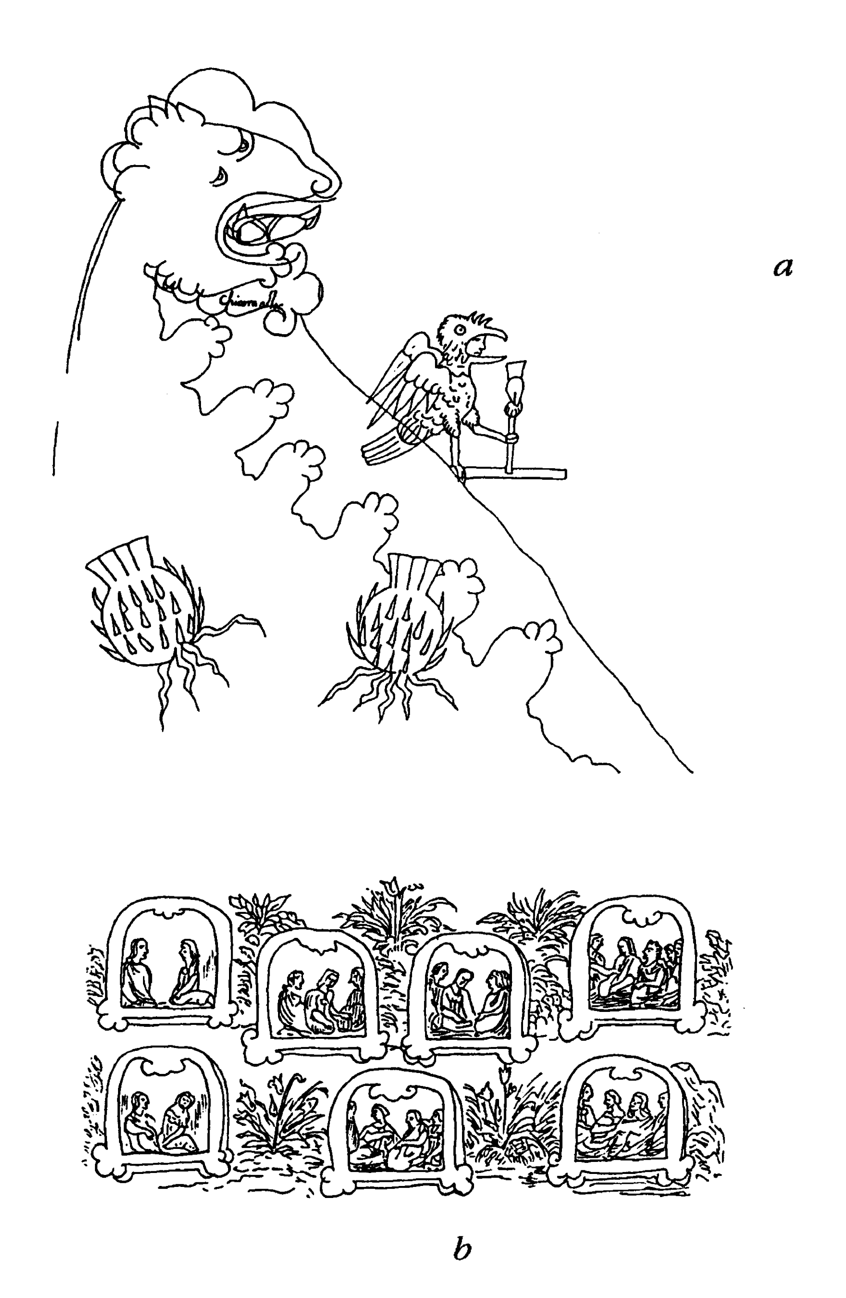


FIGURA 11. *Chicomóztoc*

a) Códice Azcatitlán, lám. 8; *b) Códice Durán,* tratado I, lám. 1, cap. 1; *c) Códice Durán,* tratado I, lám. 1, cap. 2



c

ción de contrarios, sino el tránsito mítico de los pueblos en el tiempo auroral, la supuesta transformación de los pobres migrantes que llegan, por fin, a establecer sus reales para esperar la primera salida del Sol.[20] Como dice Sahagún (1989, Lib. X, cap. xxix, v. II: 650), "Estos dichos tultecas todos se nombraron chichimecas, y no tenían otro nombre particular, sino el que tomaron de la curiosidad y primor de las obras que hacían, que se llamaron tultecas, que es tanto como si dijésemos 'oficiales pulidos y curiosos', como ahora los de Flandes".

En las Tollan terrenales se renovaba el orden primigenio de la diversidad bajo el poder único: el poder de quienes encarnaban al gobernante tolteca arquetípico. El nombre de Tula se hace sinónimo de metrópoli civilizada (figuras 12 y 13).

[20] Davies (1980: 72-90, 327-329) interpreta el cambio de chichimecas a ex chichimecas como el paso de los andrajos a la riqueza.

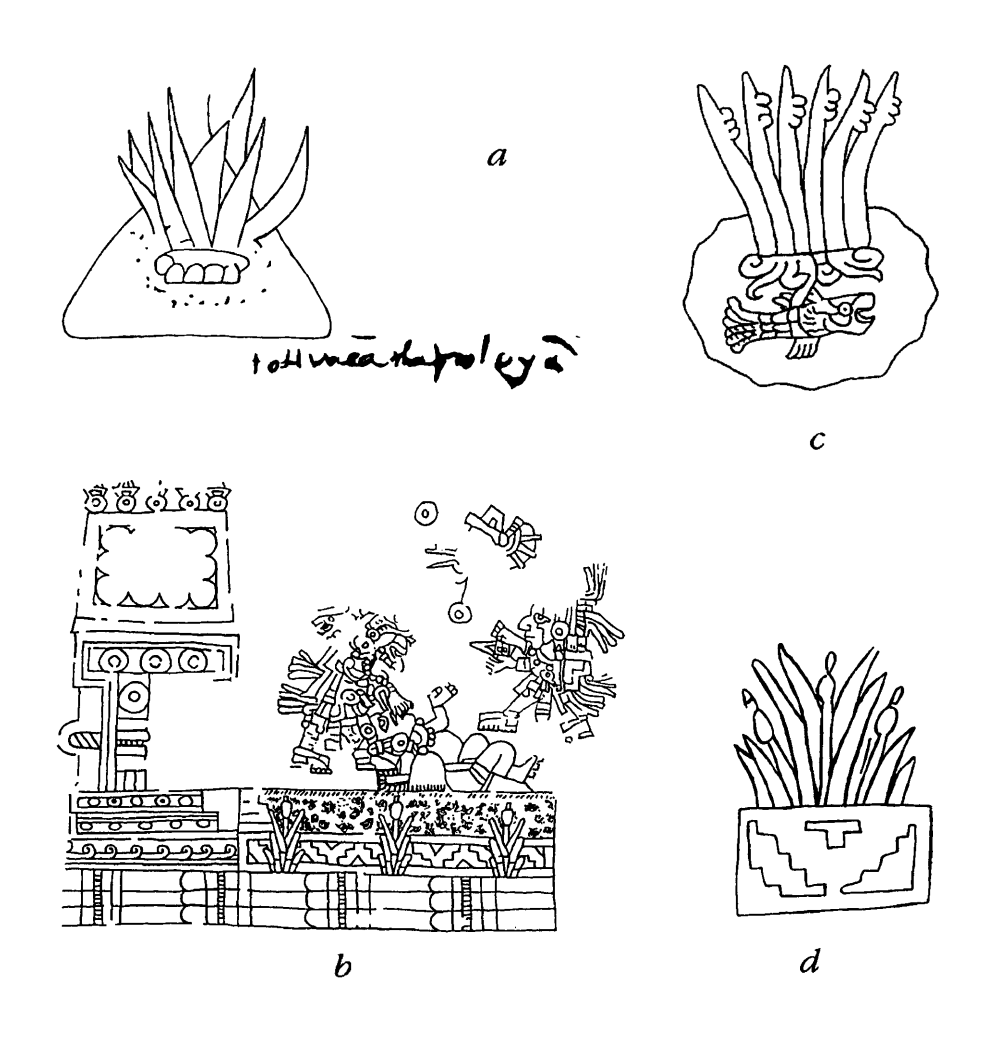


FIGURA 12. *Diversas ciudades llamadas Tollan*

a) Teotihuacan, *Mapa de Quinatzin*. El glifo dice "Tollan". Junto al nombre de Teotihuacan está escrito *tlatoloyan* ("juzgado"); *b)* el gobernante mixteco 9 Venado se somete al ritual de horadación de la nariz en el lugar llamado Friso de Tules, *Códice Colombino*, lám. 13; *c)* Tula Xicocotitlan, *Códice Boturini*; *d)* Mexico-Tenochtitlan, *Códice Sierra*.

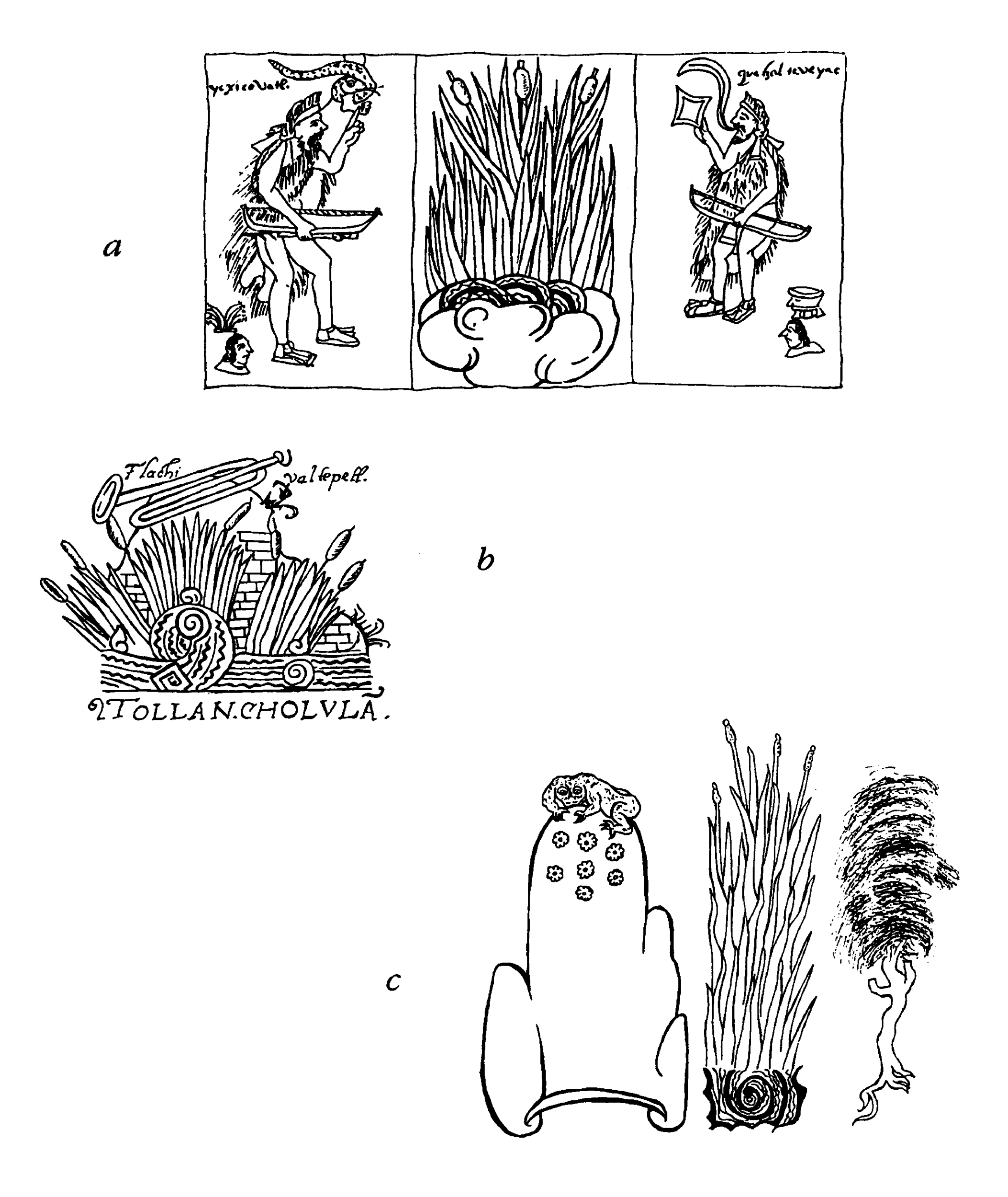


FIGURA 13. *Cholula representada como Tollan*

a) Icxicóatl y Quetzaltehuéyac en Cholula, *Historia tolteca-chichimeca,* fol. 2r.; *b)* Cholula, Plano de San Gabriel Cholula; *c)* Cholula, *Historia tolteca-chichimeca,* fol. 9v-10r.

El abandono del sistema zuyuano

Antes de cotejar los modelos con los casos concretos, es preciso mencionar las dos vías por las cuales llegaron a su fin el sistema zuyuano o su intento de implantación.

La primera vía, que podemos llamar mixteca-maya, fue el deterioro que condujo a una disgregación política en Oaxaca, Yucatán y los Altos de Guatemala. La segunda, que podemos llamar tarasca-mexica, fue, por el contrario, la superación del sistema por regímenes más centralizados y poderosos. Los procesos de esta vía fueron similares en Michoacán y en la Cuenca de México: en el terreno político uno de los estados hegemónicos miembros de la Triple Alianza desbancó a sus dos aliados para hacerse del poder; en lo ideológico, el vencedor alegó que su propio dios patrono tenía la función de "padre adoptivo" sobre todos los pueblos (López Austin, 1992; López Austin y López Luján, 1996: 270-271). Por ello, las fuentes escritas tarascas y mexicas, más que referirse a sistemas de pleno carácter zuyuano, nos muestran un proceso de transición hacia órdenes más novedosos que fueron interrumpidos por la conquista española: el orden de Huitzilopochtli y el de Curicaueri.

LOS ESCENARIOS MESOAMERICANOS

El Centro de México

SI BIEN EN ESTE TRABAJO pretendemos referirnos muy sintéticamente a los casos concretos de aplicación de los modelos, en ninguno de los apartados resumimos el tema tan drásticamente como en éste que dedicamos al Centro de México. Las razones para abreviar son de peso: por una parte, el volumen de la información es tan grande que una atención más detallada desequilibraría la presentación; por otra, nos hemos referido a estos problemas en varios trabajos anteriores. Destacaremos, por tanto, sólo algunos de los puntos nodales, a reserva de volver sobre el tema en el futuro.

Teotihuacan, Xochicalco, Cacaxtla y Teotenango. En la fase Metepec, cuando Teotihuacan vivía los últimos tiempos de su esplendor y conservaba una población de 80,000 habitantes (Sanders, 1989), aparecieron algunas señales precursoras del cambio. Cohodas (1989) dice que en la pintura mural y en la cerámica funeraria se exalta la guerra, fenómeno artístico que sucedió también en Xochicalco y Cacaxtla. Por su parte, Pasztory (1988) hace notar que, como resultado de la competencia con Xochicalco y Cacaxtla, el arte teotihuacano de la fase Metepec se torna más

virtuoso y complejo.[1] Las figurillas de la época muestran personajes entronizados y ricamente vestidos; de manera concomitante, según esta autora, la pintura mural resalta el individualismo y la secularidad nobiliarios.

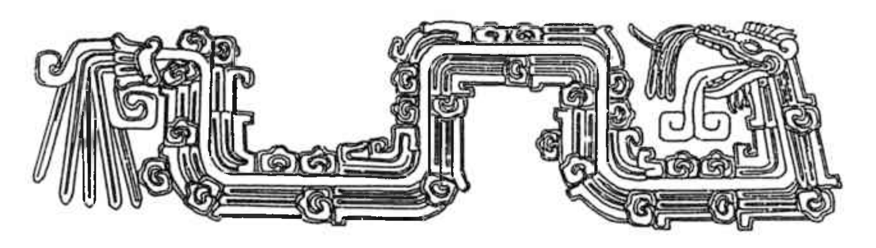
Lamentablemente no contamos con fuentes escritas que hablen específicamente sobre las posibles raíces de la ideología zuyuana en el Teotihuacan de la fase Metepec, en Xochicalco, Cacaxtla, Teotenango o Cholula. Sin embargo, existen en estos centros algunas características que pudieran ubicarlos en el espectro de nuestro estudio (*cf.* Carrasco 1992: 106). La primera de ellas es la importancia primordial de Serpiente Emplumada. En la iconografía de Cacaxtla y Xochicalco este dios es representado como un ofidio de largas barbas.[2] En segundo término destaca el carácter militarista de estas ciudades: Teotenango, Cacaxtla y Xochicalco fueron erigidas sobre elevaciones difícilmente accesibles y protegidas por muros y fosos. Un arte cargado de símbolos de guerra y sacrificio corrobora esta exaltación bélica (Hirth, 1989; Berlo 1989b; Foncerrada, 1993).[3]

Otro aspecto digno de tomarse en cuenta es la condición multiétnica de sus poblaciones, lo cual se refleja de muy diversas maneras. Así, las notaciones calendáricas de las

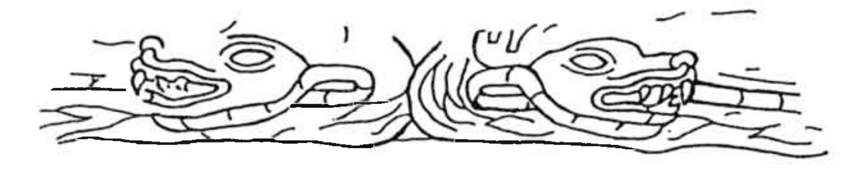
[1] Pasztory sigue la cronología de Millon (1981: 207), según la cual la fase Metepec se fecha entre el 650 y el 750 d.C, periodo que coincide con el inicio del esplendor de Xochicalco y Cacaxtla. Sin embargo, recientemente las nuevas fechas radiocarbónicas han servido para proponer que la fase Metepec es 100 años anterior (Cowgill, 1996). Esta propuesta pone en duda la contemporaneidad del Teotihuacan de la fase Metepec con Xochicalco y Cacaxtla.

[2] Serpiente Emplumada también aparece en los cantos del Altar 2 de Cholula (Acosta, 1970).

[3] En fechas recientes, Norberto González Crespo encontró esculturas que representan cráneos humanos con perforaciones en los temporales, característicos del *tzompantli*.



a



b

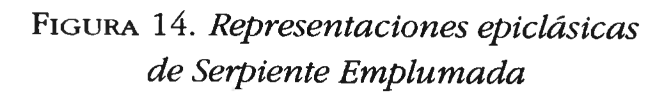
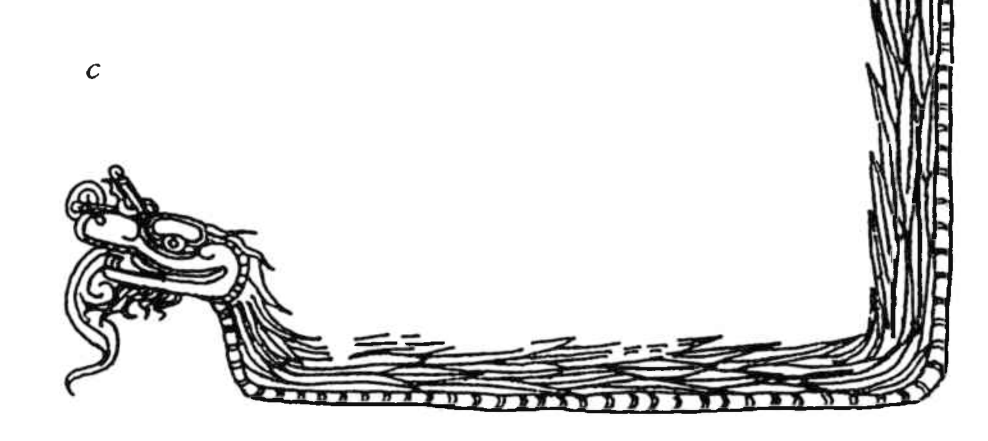


FIGURA 14. *Representaciones epiclásicas de Serpiente Emplumada*

a) Xochicalco, Templo de las Serpientes Emplumadas; *b)* Cholula, canto labrado del Altar 2; *c)* Cacaxtla, detalle del muro sur del Edificio A.

c



capitales del Epiclásico derivan del sistema teotihuacano, aunque combinan en forma coherente glifos provenientes de distintas regiones de Mesoamérica (Berlo, 1989a). Por otro lado, el arte de Xochicalco, Teotenango, Cholula y Cacaxtla es marcadamente ecléctico (Marquina, 1970; Nagao, 1989; Foncerrada, 1993).

Un elemento más ubicaría a Xochicalco en el ámbito de interpretación de lo zuyuano: Hirth y Cyphers (1988: 147-151) son muy agudos al hacer notar que la ciudad se fundó en un valle que no tenía el potencial agrícola para mantener una población tan numerosa. Su súbita aparición y encumbramiento sólo pueden explicarse, de acuerdo con estos autores, por la integración de una confederación de elites de la región que tuvieron la intención de consolidar el control político regional tras la caída de Teotihuacan.

Por último, nos gustaría señalar que en el templo principal de Xochicalco, como es bien sabido, los taludes están decorados con serpientes emplumadas y los tableros presentan una sucesión de personajes sedentes, individualizados por glifos que han sido interpretados como onomásticos de una dinastía (Nicholson, 1969) o como topónimos de pueblos conquistados (Berlo, 1989a; Hirth, 1989). Sin embargo, pudiera pensarse en una tercera posibilidad a la luz del mencionado trabajo de Hirth y Cyphers: los personajes del tablero serían gobernantes locales que integraban una confederación bajo el signo de Serpiente Emplumada. Aunque dicha secuencia pudiera interpretarse como un linaje legitimado por Serpiente Emplumada, también puede entenderse como un conjunto de señores locales incorporados al estado xochicalca, integrantes de un sistema de

gobierno corporado. La tercera lectura parece más plausible si se considera que no es fácil que durante la vida de la ciudad hubiese existido una dinastía de treinta monarcas.

La influencia de las ciudades epiclásicas del Centro de México en el resto de Mesoamérica no debe ser minimizada. Willey (1977: 67) estima posible que la iconografía de Cholula y Xochicalco haya inspirado a los invasores de la región del Río de la Pasión.

Tula. Conforme se avanza en el tiempo, la información arqueológica e histórica del Centro de México ofrece más indicios sobre la ideología y la organización zuyuanas. En las fuentes escritas del siglo XVI, como afirman Arnauld y Michelet (1991), "todos los caminos conducen a Tollan o vienen de ella". Tollan, "El lugar de los tules", es el foco de la legitimidad.[4] El Centro de México cuenta con cuatro grandes capitales cuya fama, de una u otra manera, las hace réplicas del centro mítico de poder: Teotihuacan y Cholula, que recibieron el nombre de Tollan como epíteto (figuras 12a y 13a, b, c); la Tula[5] hidalguense, considerada por muchos autores como la Tollan prototípica (figura 12c), y la poderosa Mexico-Tenochtitlan (figura 12d), ciudad que nos proporciona la mayor información acerca de la organización política de la triple alianza o *excan tlatoloyan* (figura 15).[6] Excluiremos a la primera de las cuatro, que, al

[4] Davies (1974) confronta los niveles mítico e histórico de Tula, y compara esta ciudad con la Roma y con la Jerusalén idealizadas de la Edad Media.

[5] Con fines de claridad, aquí llamamos Tollan a la ciudad mítica, y Tula a la ciudad arqueológica ubicada en el actual estado de Hidalgo.

[6] Estas y otras poblaciones recibieron el nombre de Tollan en el Centro de México y en el resto de Mesoamérica (Davies, 1977: 29-52; Carrasco, 1992: 106). En el *Mapa Quinatzin,* el glifo "tules" está vinculado con Teotihuacan; en el *Códice Sierra,* el

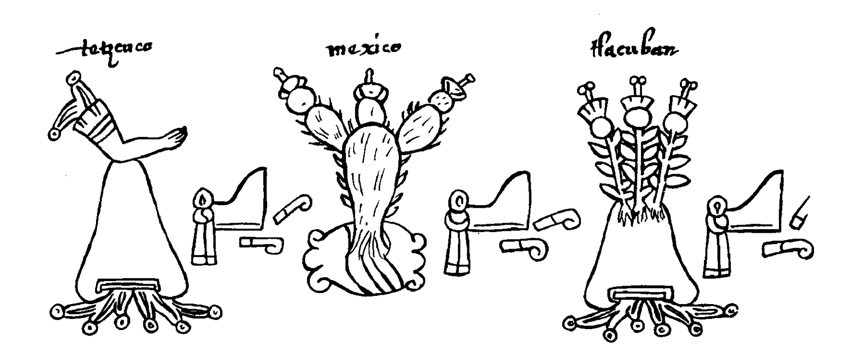


FIGURA 15. *Glifos de las tres capitales de la última* excan tlatoloyan: *Texcoco, Mexico-Tenochtitlan y Tlacopan,* Códice Osuna, *f. 496-34.*

menos por ahora, queda fuera del marco temporal de nuestro estudio, y nos referiremos a las restantes.

Tula —la "hermana fea" en la vieja polémica— nos sorprende tanto por los encomios que hacen las fuentes a su belleza como por el contraste de estos elogios con la realidad arqueológica. La magnificencia, el desarrollo técnico y los tesoros descritos por las fuentes escritas no se corresponden con los resultados de las excavaciones. Pero al menos los arqueólogos han podido demostrar la magnitud de la ciudad, su riqueza relativa y su carácter multiétnico (Mastache y Cobean, 1985; Cobean y Mastache, 1995),[7] factores cruciales de su papel en la historia.

Es bien conocida la explicación de la aparente contradicción entre las fuentes escritas y las arqueológicas: se trata

mismo glifo designa a Tenochtitlan; Chalco también fue llamada Tollan (Graulich, 1988: 20).

[7] Diehl (1989) dice que en el siglo x Tula fue posiblemente la ciudad más grande de Mesoamérica.

de dos ciudades, una divina y otra mundana. Tula (la hidalguense) fue una de las réplicas terrenas de la Tollan divina ("El lugar de los tules"). Esta última se identifica —en todo o como una de sus partes— con la Tamoanchan de la formación de las criaturas. Como hemos visto, en ella tuvo un papel primario el dios Serpierte Emplumada en los tiempos nocturno y auroral.

De acuerdo con las fuentes escritas, en la Tula terrenal existieron uno o varios gobernantes que recibieron el nombre de Quetzalcóatl. Este nombre significa Serpiente Emplumada, lo que permite suponer que quienes lo llevaban eran los representantes del dios del amanecer, los vasos humanos donde la divinidad creadora depositaba su fuerza (López Austin, 1973).

Hay que tomar en cuenta, además, que el papel protagónico de Tula ejercido durante el Posclásico Temprano la convirtió en un modelo mesoamericano en materia de arquitectura, imaginería, indumentaria y armamento. Las confusiones entre Tollan y Tula derivan de la concepción mesoamericana de la historia; pero también de la fantasía popular y, sobre todo, de la intencionalidad política. Las indistinciones formaron una cadena en que mito, leyenda y realidad se transformaban recíprocamente (cuadro 5). Por si lo anterior no bastara, la fuerza de Tollan/Tula y de Serpiente Emplumada/Quetzalcóatl afectaron también la historiografía colonial, en la cual aparecen los más ricos entrelaces entre la aventura divina, la milagrería legendaria y el suceso terrenal.

Al referirse a Tula como la ciudad de la exuberancia, la riqueza, las aves preciosas, los colores, la sabiduría y la con-

CUADRO 5. *Los tres niveles de análisis de Serpiente Emplumada y Tollan*

MITO

El dios Serpiente Emplumada es creador y patrono de la humanidad, numen del viento, de Venus, del amanecer; inventor del calendario; donador del maíz, del fuego, del tiempo, del pulque; protector del comercio.

Los mitos lo ubican en Tamoanchan o en Tollan, sitios (o sitio) de los cuatro árboles cósmicos de donde salen los diversos grupos humanos diferenciados para poblar la tierra.

LEYENDA

El sacerdote-gobernante Serpiente Emplumada de la ciudad de Tula es el prototipo del gobernante glorioso, sabio, justo y penitente.

Tiene en Tula cuatro aposentos de cuatro colores, distribuidos en los cuatro rumbos del plano terrestre.

HISTORIA

Gobernantes de distintas épocas y regiones ejercen el poder por delegación de Serpiente Emplumada y en ocasiones encarnan o personifican al dios para cumplir su misión.

Hay ciudades-santuarios que son fuentes de legitimación del poder, consideradas proyecciones terrenales de la Tollan mítica o de la Tula legendaria.

gregación de todos los artífices, las fuentes escritas se remontan a la Tollan primordial (Sahagún, 1989 II: 650-655). La Tollan mítica tiñe con su fama a la Tula hidalguense. El lugar arquetípico no sólo estaba marcado por la total abundancia, sino también por la reunión de las artes y el conocimiento humanos. Es bien conocido que el vocablo *toltécatl* era equivalente en lengua náhuatl tanto al gentilicio "tolteca" como a "artífice" (figura 8).[8] Desde esta lógica, creemos que la constelación de "artífices" en Tula de la que hablan las fuentes escritas debe ser interpretada como la reunión auroral de todos los grupos humanos en la patria mítica común: Tollan. Al salir de ella en el momento de su creación, cada grupo adquiría un arte u oficio específico como donación de su dios patrono.

Otro tanto puede decirse acerca del gobernante Quetzalcóatl: se le pinta como un ser portentoso que repite las hazañas de Serpiente Emplumada (figura 16). La propaganda política dibuja a los Quetzalcóatl terrenales como fundadores del orden y fuentes de legitimidad. Por tal motivo, de acuerdo con las fuentes escritas, las casas reales del Quetzalcóatl de Tula son cuatro (Sahagún, 1989 II: 651); se distinguen entre sí por los colores de los árboles cósmicos, y en cada una de ellas se conjugan las sustancias fría y caliente que constituyen el tiempo (López Austin, 1990: 345-347). En otras palabras, el orden impuesto por el sacerdote-gobernante Quetzalcóatl es un reflejo del orden calendárico establecido por Serpiente Emplumada, o sea, la secuencia

[8] Rojas (1985: 128) dice: "...llaman los indios [a Cholula] Tullan Chalollan Tlachiuh Altepetl... *Tullan* significa 'congregación de oficiales de diferentes of[ici]os'".

temporal que surge por las columnas cósmicas para extenderse sobre la faz de la tierra.

La historiografía colonial sobre la Tula hidalguense se vio afectada, además, por los esfuerzos de algunos historiadores que pretendieron dar una explicación racionalista a los pasajes míticos indígenas y que, al mismo tiempo, quisieron ajustar el relato a nuevos mitos: los bíblicos. Así, cuando Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1975: 263-264) cuenta la historia de los toltecas, hace de los cinco soles cosmogónicos meras etapas de la historia de la humanidad; dice que los pueblos mudaron sus lenguas, pero relaciona el episodio con la construcción de una torre altísima; narra que los antepasados de los toltecas fueron siete varones y siete mujeres que hablaban la misma lengua; los hace recorrer grandes tierras y mares, y afirma que llegaron a Huehue

a

c

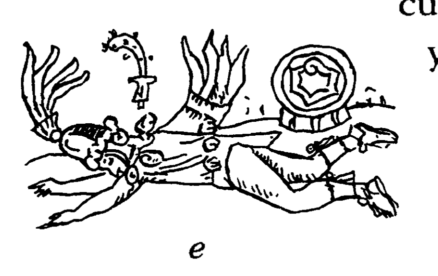
FIGURA 16. *El gobernante tolteca Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, según el* Códice Florentino

a) Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, láminas anteriores al Libro 1; *b)* Quetzalcóatl penitente se punza la pierna, Libro 3, fol. 10r; *c)* Quetzalcóatl se baña ritualmente, Libro 3, fol. 10v; *d)* Quetzalcóatl es tentado para que tome pulque, Libro 3, fol. 12r; *e)* Quetzalcóatl ebrio, Libro 3, fol. 22r.

Tlapallan ("El antiguo lugar de la pintura"), sitio que parece tener más relación con los colores aurorales que con el tiempo terrenal. A pesar de su imbricación con elementos cristianos, este material es útil, al menos para establecer lazos comparativos con otros relatos de mayor firmeza histórica. A este respecto es interesante el pasaje en que el gobernante Nuestro Venerable Noble,[9] para establecer la paz con sus poderosos enemigos, les propone constituir un gobierno cuatripartito armónico, y les regala una cancha de juego de pelota. La cancha estaba formada por piedras preciosas: esmeralda, rubí, diamante y jacinto (Alva Ixtlilxóchitl, 1975: 279). El lector debe recordar aquí el nexo simbólico entre el plano terrestre y la cancha del juego de pelota, así como la división cuatripartita propia del sistema zuyuano. Obviamente, los colores de las joyas de la cancha (verde, rojo, blanco y amarillo) coinciden con los que otra fuente señala para las casas de Quetzalcóatl (Sahagún, 1989 II, 651).[10]

b

d



e

[9] Topiltzin, otro de los nombres del dios Serpiente Emplumada.

[10] Los aposentos de Quetzalcóatl se caracterizan por sus paredes cubiertas de minerales y conchas marinas, o por plumas. En el primer caso corresponden al este,

Cholula. Como dijimos, Cholula también fue llamada Tollan (figura 13). Su caso es apasionante, al menos por tres razones. La primera es la duda grave que surge al leer la *Historia tolteca-chichimeca* (1976) en los fragmentos que mencionan la ciudad de origen del pueblo tolteca: ¿a qué Tula se refieren? La segunda tiene que ver con el gobierno dual de Cholula, formado por dos personajes que representan a la Divinidad Suprema y que integran el par Cielo/Tierra (figura 13a). La tercera razón es el carácter de santuario que tuvo Cholula y la ceremonia de "perforación de la nariz" que se practicaba en ella, ritual legitimador del poder de los gobernantes de otros pueblos.

Empecemos por la mención a Tula en la *Historia tolteca-chichimeca*. Cuando leemos la historia de los tolteca-chichimecas y los nonohualca-chichimecas que salen de "El lugar de los tules", ¿nos encontramos con la mención de una Tula terrenal o estamos en presencia de la Tollan del mito? Pese a la muy puntual y cuidadosa traducción de Reyes García, el texto es sumamente oscuro y contiene partes extrañas que requieren de un minucioso análisis.

Sinteticemos el inicio del relato: toltecas y nonohualcas eran chichimecas originarios de Colhuacatépec ("El lugar del cerro de los antepasados"), de donde habían salido para ocupar Tula. Se menciona que fueron cuatro toltecas y cuatro nonohualcas los que abandonan Colhuacatépec (*Historia tolteca-chichimeca*, 1976: 132-133). Puede interpretarse que fueron cuatro jefes de los emigrantes o los cuatro "pri-

oro; al oeste, jades y turquesas; al sur, plata y conchas marinas, y al norte, pedrería roja, jaspes y conchas. En el segundo caso, al este, plumas amarillas; al oeste, plumas de *xiuhtótotl* (azul-verdes) y quetzal; al sur, plumas blancas, y al norte, plumas rojas. Esto da los valores: este = amarillo; oeste = azul-verde; sur = blanco, y norte = rojo.

meros padres". Todos se establecieron en "El lugar de los tules"; pero los nonohualca-chichimecas tuvieron que dejarlo al ocurrir la desbandada general de los 20 pueblos que estaban subordinados a los toltecas. Dice la fuente que cada uno de los 20 fue a "merecer" su lugar de asentamiento.

Hasta aquí nada parece demasiado sospechoso. El primer problema es el tiempo de ocupación de "El lugar de los tules". La estancia conjunta de tolteca-chichimecas y nonohualca-chichimecas en esta ciudad, que con base en fuentes escritas y arqueológicas puede suponerse de siglos, ¡se reduce a dos años! Además, los nonohualca-chichimecas, tras el conflicto, salen de "El lugar de los tules" *durante la noche* y "se llevan la riqueza de Quetzalcóatl" (*Historia tolteca-chichimeca* 1976: 132-135). Esta riqueza tal vez esté relacionada con el bulto sagrado *(tlaquimilolli)* que carga uno de los jefes (*Historia tolteca-chichimeca,* 1976: 136-137). Salen, además, en siete grupos, lo que dará lugar a la fundación de siete sitiales de piedra *(chicome teicpalli),* símbolos de autoridad (*Historia tolteca-chichimeca,* 1976: 136 y nota 19).

Ya sin los nonualca-chichimecas, los tolteca-chichimecas siguen en "El lugar de los tules" hasta completar una estancia total de 15 años. Abandonan la ciudad por indicaciones de Serpiente Emplumada. En efecto, uno de los jefes toltecas, Cohuenan (*Historia tolteca-chichimeca,* 1976: 141-144), viaja a Cholula y admira su riqueza. Luego invoca al creador (Aquel por Quien se Vive, Serpiente Emplumada, Cuatro Pies, El Conquistador) y le pide un hogar para los toltecas. Accede Serpiente Emplumada, y los toltecas parten hacia Cholula, donde se establecen en forma definitiva.

En resumen, la sospecha es que hasta aquí la narración parece corresponder a un tiempo auroral que se inicia en Tollan para concluir en Cholula, lo cual haría que estos tolteca-chichimecas no tuvieran que identificarse, necesariamente, con los de la Tula hidalguense. No habría, a partir de esta fuente, una base para suponer la invasión. Cholula merecería el nombre de Tula por derecho propio y no por intermediación de su vecina occidental.[11] Muchos otros detalles del texto y de las pictografías del documento complementarían este planteamiento; pero dejemos el problema para otra ocasión y sigamos con la historia cholulteca.

En el mismo documento tiene lugar otro tiempo auroral, éste sí muy bien definido. Dos de los cuatro jefes —o "primeros padres"— toltecas son los más importantes personajes del códice: Quetzaltehuéyac e Icxicóatl (figura 13a). Se caracterizan por su extraordinaria longevidad. Sus nombres forman, con dos de sus respectivas mitades (Quetzal- y -cóatl), el nombre de Serpiente Emplumada. Se les dibuja, además, con peinado sacerdotal y con las largas barbas de este dios. Por mandato de Aquel por Quien se Vive, ambos van al lugar de origen, llamado en el códice, entre otros muchos nombres, "Lugar del cerro de los antepasados", "El lugar del ataviado de papel", "El lugar de las siete cuevas", "Donde está el tule blanco" y "Donde se yergue la cancha

[11] Rojas, en su "Relación de Cholula" (1985: 128-129), hace la distinción entre una Tula remota y desconocida, y la Tula contemporánea y vecina occidental de Cholula. Sin embargo, como muchos relatos de su época, deja el contexto nebuloso que habría favorecido en tiempos prehispánicos la interpretación ideológica: "Y también dicen los indios que los fundadores desta ciudad [de Cholula] vinieron de un pueblo que se llama Tullan, *del cual, por ser muy lejos y haber [pasado] mucho tiempo, no se tiene noticia,* y que, de camino, fundaron a Tullan [...] y a Tullantzinco..." Las cursivas son nuestras.

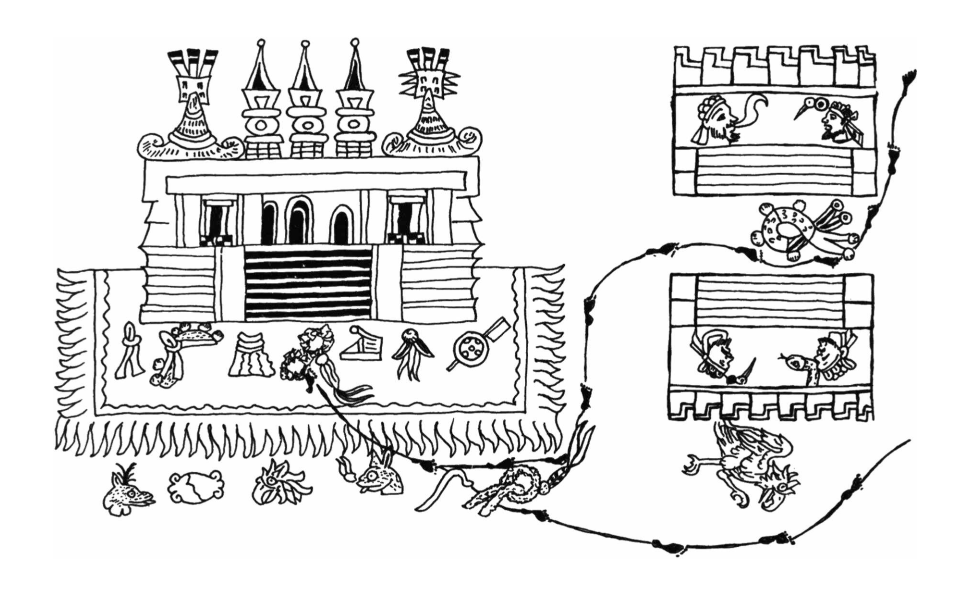


FIGURA 17. *El centro del gobierno cholulteca*

En la parte superior derecha (sur geográfico), los gobernantes Quetzaltehuéyac y Tezcahuítzil. En la parte inferior derecha (norte geográfico), los gobernantes Tololohuítzil e Icxicóatl.

mágica". Sus poderes sobrenaturales les permiten hacer la labor de parteros, de iniciadores, pues propician la salida de siete grupos chichimecas que esperaban en los siete úteros de Chicomóztoc ("El lugar de las siete cuevas") (figura 9). Los dos sacerdotes tolteca-chichimecas reciben a los recién nacidos cuando éstos aún no pueden pronunciar la lengua náhuatl, y los enseñan a comer maíz. Los chichimecas salidos al mundo obtienen la profesión militar —para la cual fueron creados y con la cual cumplirán su obligación ante el dios creador—, reconociendo su compromiso con un canto sagrado. Dejarán, pues, su montaña mítica,

para extenderse "por la llanura, por la tierra divina".[12] Quetzaltehuéyac e Icxicóatl son quienes legitiman a los jefes chichimecas mediante complejos actos rituales, y les perforan la nariz para colocar en los huecos las joyas del poder (*Historia tolteca-chichimeca,* 1976: 158-171) (figura 7b).

Hay entre los dibujos de la *Historia tolteca-chichimeca* uno que puede proporcionar indicios sobre las funciones políticas de la arquitectura cholulteca. En el folio 27r se encuentran dos edificios de planta cuadrangular, dispuestos en forma simétrica y enfrentados por sus escalinatas, disposición que puede verse en las poblaciones quichés. En el interior de los edificios se representa a los cuatro jefes chichimecas: en uno Quetzaltehuéyac y Tezcahuítzil; en el otro, Icxicóhuatl y Tololohuítzil (figura 17).

Pasemos al segundo de los interesantes asuntos que anunciamos al inicio de esta sección. Antes de que los toltecas se asentaran en Cholula, cuando todavía estaba poblada por los olmeca-xicalancas, el sacerdote Cohuenan observó a los dos señores que gobernaban la ciudad: el *tlálchiach* y el *áquiach.* Los títulos de estos dos señores son muy interesantes: por otra fuente sabemos que derivan del nombre compuesto que se daba en Cholula al Dios Supremo (Tláquiach Tláchiach), como dueño que era de los cielos y del inframundo (Muñoz Camargo, 1981: 72v y 197r).[13]

Al utilizar su nombre, ambos gobernantes deben ser considerados los delegados conjuntos del poder del Dios Su-

[12] Esta misma expresión se usa al hablar de los tolteca-chichimecas que abandonan Tula *(Historia tolteca-chichimeca,* 1976: 144, 174).

[13] La relación de estos dos personajes con el Cielo y la Tierra se corrobora en sus distintivos, pues el primero tenía por arma el águila, símbolo del Cielo, mientras que el segundo tenía como emblema el jaguar, símbolo de la Tierra (Rojas, 1985: 129).

premo. Pero, al mismo tiempo, estos gobernantes se identifican con los instituidos por el mismo Quetzalcóatl:

> Estos dos indios [Áquiach y Tlálchiach] estaban en un templo [...] que se llamaba [de] Quetzalcóatl, [...] fundado a honor de un capitán que trajo [a] la gente desta ciudad, antiguamente, a poblar en ella, de partes muy remotas hacia el poniente, que no se sabe [con] certinidad dello. Y este capitán se llamaba Quetzalcóatl, y, muerto q[ue] fue, le hicieron un templo, en el cual había, demás de los dichos dos indios, gran cantidad de religiosos [Rojas 1985: 129].

Ahora bien, si tomamos en cuenta que los dos personajes principales de la *Historia tolteca-chichimeca* integran un mando dual en una ciudad donde existió previamente un gobierno del mismo tipo, y si pensamos que al unirse dos mitades de los nombres de Quetzaltehuéyac e Icxicóatl forman el de Quetzalcóatl, ¿no pudiéramos suponer que el gobierno zuyuano de Cholula tuvo que adaptarse a una tradición local de poder dual?

El tercero de los asuntos se refiere al carácter de santuario que tuvo la ciudad (figura 18) —por el que recibió el título de "Tula"— y a las ceremonias de perforación de la nariz, el labio o las orejas, llevadas a cabo como acto de legitimación de los señores de otros pueblos. Rojas (1985: 130), al hablar del poder de la ciudad y de las atribuciones de los dos sacerdotes-gobernantes que la regían, describe:

> Asimismo, tenían por preeminencia los dos sumos sacerdotes dichos de confirmar en los estados a todos los gobernadores y reyes desta Nueva España, [y era] desta manera: q[ue] los tales

reyes y caciques, en heredando el reino o señorío, venían a esta ciudad a reconocer obediencia al ídolo della, Quetzalcóatl, al cual ofrecían plumas ricas, mantas, oro y piedras preciosas, y otras cosas de valor. Y, habiendo ofrecido, los metían en una capilla q[ue] para este efecto estaba dedicada, en la cual los dos sumos sacerdotes los señalaban horadándoles las orejas, o las narices o el labio inferior, según el señorío q[ue] tenían. Con lo cual quedaban confirmados en sus señoríos, y se volvían a sus tierras...

Asimismo, había un orden y ley que, de 53 en 53 a[ñ]os [...] venían gentes de todos los pueblos que aquí confirmaban los señoríos a tributar al dicho templo...

Asimismo, traían estas ofrendas los indios que de toda la tierra venían por su devoción y romería a visitar el templo de Quetzalcóatl, porque éste era metrópoli y tenido en tanta veneración como lo es Roma en la cristiandad, y [La] Meca en[tre] los moros [Rojas, 1985: 130-132].

La tradición zuyuana de la región también quedó reflejada institucionalmente en Tlaxcala y Huexotzinco durante el Posclásico Tardío. Nos re-

FIGURA 18
Conquista de Cholula por los españoles. Ataque al Templo de Quetzalcóatl, *Lienzo de Tlaxcala,* lám. 9.

ferimos particularmente al ritual de instalación de los gobernantes denominados *tetecuhtin*, según se describe en la relación enviada a España por el virrey don Antonio de Mendoza el 10 de diciembre de 1537 (Carrasco, 1966). En dicha relación se narra que el futuro *tecuhtli* pasaba por la ceremonia penitencial llamada *yacaxapotlaliztli* o "perforación de la nariz", operación que se practicaba con un punzón de hueso de águila y otro de jaguar. En esta ceremonia se otorgaban al gobernante investido dos nombres sumamente significativos: el primero, Motecuhzauhqui, lo caracterizaba como penitente que alcanza el título de *tecuhtli;* el segundo lo identificaba con el propio dios Quetzalcóatl, bajo su advocación de Nácxitl. El texto dice literalmente: "...i pasados los quatro dias, al quinto le entiznavan todo el cuerpo i la cara, i le hacian unas ropetas i unas ameras [¿banderas?] de papel i le ponian dos nombres, el uno era Motecuçauque, y el otro Naxictle, ques su declaracion ayunante i figura de Calcoatle... (Carrasco 1966: 135).

México-Tenochtitlan. Del otro lado de las montañas, los pueblos de la Cuenca de México nos proporcionan una vasta información tanto sobre los mitos de origen como sobre los relatos de migraciones y la organización política de la triple alianza hegemónica.

Entre los mitos más importantes y conocidos de la tradición mesoamericana se encuentra el de la creación del ser humano a partir del viaje de Serpiente Emplumada al mundo de los muertos. El dios creador toma del Mictlan huesos y cenizas para regarlos en Tamoanchan con la sangre ex-

traída de su propio pene (*Leyenda de los soles,* 1945: 120-121).[14] De tal mezcla nacerán los hombres.

El mito anterior se complementa con otro relato en el cual se dice que, después de haber sido destruida la cuarta era del mundo, fueron creados el primer hombre y la primera mujer, 10 años antes de que naciera el Quinto Sol. En este relato el dios creador fue 9 Viento (Benavente, 1971: 389), nombre que corresponde también a Serpiente Emplumada.

Al mito de origen del ser humano se enlaza el de su alimentación. El dios creador del hombre inicia el proceso de extracción del maíz, tesoro que los dioses tenían escondido en un monte impenetrable. La acción promovida por Serpiente Emplumada hace que el maíz inicie un ciclo de vida-muerte: al salir del "Monte de nuestro sustento" el grano es robado por los dioses de la lluvia, quienes lo llevan al inframundo (*Leyenda de los soles,* 1945: 121); así empezará su circulación en el nacer y renacer de los cultivos.

El primero de los mitos mencionados es fundamental para el problema que hemos abordado, pues en él puede verse el desdoblamiento del *dios creador* en la multiplicidad de los *dioses patronos*. En efecto, en una variante sumamente parecida al relato señalado, quien desciende al mundo de los muertos no es Serpiente Emplumada, sino su gemelo, Xólotl. En vez de que sea la sangre de Serpiente Emplumada la que dé origen a los seres humanos, será la

[14] Parece contradictorio que, sin haber existido verdaderos hombres en los soles anteriores, hubiese en el Lugar de los Muertos dos pilas de huesos, una de hombres y otra de mujeres. Debemos entender que la lectura del mito no es la del relato histórico: los huesos son, en este caso, la materia prima fría, generadora de la vida. Los mesoamericanos entendían que la vida se generaba a partir de la muerte y conducía a ella, en un proceso cíclico.

de un conjunto de dioses; y en vez de que este hecho ocurra en Tamoanchan, se da en Chicomóztoc, el lugar de las siete cuevas (Mendieta, 1945, I: 83-84).[15]

Es claro aquí el desdoblamiento de lo singular a lo plural. Por un lado, tenemos a *Serpiente Emplumada* creando a toda la humanidad en *Tamoanchan* (la cuna genérica); por el otro, los *dioses patronos* gestan a sus respectivos grupos humanos en *Chicomóztoc* (útero múltiple de partos que se suceden en la historia) (figuras 9-11 y 24).

Este importante *leitmotiv* se encuentra en otros relatos míticos que se refieren al nacimiento de los hijos de la Pareja Suprema, el Cielo y la Tierra (*cf.* López Austin, 1973: 145-147). De la hierogamia nacen uno o varios hijos.

1. Según la *Historia de México* (1965: 112), Camaxtli (el Cielo) preña a Chimalma (la Tierra) en Michatlauhco. Chimalma muere en el parto y el hijo es Quetzalcóatl.
2. Según Motolinía (Benavente, 1971: 10), Iztacmixcóatl (equivalente a Camaxtli)[16] tiene seis hijos con Ilancuéitl (equivalente a Chimalma).[17] Los seis hijos son: Xelhua, Ténuch, Ulmécatl, Xicaláncatl, Mixtécatl y Otómitl. El lugar de origen es Chicomóztoc.

Veamos en estos dos relatos algunas de las características coincidentes con los mitos de creación del ser humano:

1. *Singularidad/pluralidad.* En uno de ellos el protagonista es Quetzalcóatl. En el otro, hay una multiplicidad de personajes.

[15] Sobre la comparación entre ambas variantes del mito, véase López Austin (1994: 35-37).

[16] Sobre la relación Camaxtli-Iztacmixcóatl-El Cielo, véase López Austin (1973: 145-146).

[17] Sobre la relación Chimalma-Ilancuéitl-La Tierra, véase López Austin (1973: 146).

2. *Los personajes múltiples engendran grupos humanos.* En el relato de Motolinía, cinco de los seis personajes son claramente epónimos: Ténuch, Ulmécatl, Xicaláncatl, Mixtécatl y Otómitl, generadores, respectivamente, de los tenochcas, olmecas, xicalancas, mixtecas y otomíes.[18] Además de esto, Motolinía (Benavente, 1971: 10) afirma que "de éstos proceden grandes generaciones, casi como se lee de los hijos de Noé".
3. *Lugares míticos.* El origen de Quetzalcóatl es Michatlauhco, mientras que el de los dioses epónimos es Chicomóztoc. Debe aclararse aquí que *Michatlauhco* significa "En la barranca de los peces", nombre que proponemos como equivalente a Tamoanchan.[19]

Los relatos de las migraciones de los pueblos de la Cuenca de México también nos ofrecen rica información. Sin embargo, su debido aprovechamiento exigiría una investigación puntual de los nacimientos míticos, las migraciones y las fundaciones de los poblados, misma que rebasa, con mucho, los marcos de este trabajo.[20]

Otros relatos mesoamericanos cuyos registros provienen del Centro de México ilustran la relación entre el dios patrono y sus hombres a través del bulto sagrado. Algunos se refieren al nacimiento del Sol, a su carácter soberano en el mundo y a la forma en que destruyó a los otros dioses para iniciar su gobierno. Los dioses "muertos" se convier-

[18] Por su parte, Xelhua era el patrono de los cholultecas (*Códice Vaticano Latino 3738*, 1964: lám. xiv).

[19] Compárese "En la barranca de los peces" con otro de los nombres de Tamoanchan: Chalchimmichhuacan ("El lugar de los que tienen peces preciosos") (López Austin, 1994: 87-88).

[20] El historiador Federico Navarrete investiga detenidamente sobre este tema.

ten en los patronos, entregando cada uno a su pueblo un envoltorio sagrado con sus reliquias. Éstas serían el vínculo entre el protector y sus hijos. Si un sacerdote, por ejemplo, vestía la ropa del dios patrono, transformaba su cuerpo en vaso de esta divinidad (*Historia de los mexicanos por sus pinturas,* 1965: 47). La profesión, otro don que el dios patrono hacía a sus hijos, les era entregada con los instrumentos del oficio. Así, los mexicas recibieron de Huitzilopochtli los instrumentos necesarios para desempeñarse como cazadores de especies lacustres.

Al igual que sus contemporáneos de la Cuenca de México, los mexicas se vanagloriaban tanto de su origen chichimeca como de su pertenencia a la *toltecáyotl,* lo que puede parecer contradictorio si no se toma en cuenta que lo chichimeca y lo tolteca son los extremos del proceso de transformación de un pueblo en la etapa auroral. En otras palabras, como lo propone Martínez Marín (1963), el supuesto origen nómada de los mexicas no corresponde a una realidad cultural. Es conveniente observar aquí que, con base en una interpretación demasiado directa de las fuentes, se ha exagerado la originalidad de los mexicas como supuestos chichimecas. Creemos, por el contrario, que este pueblo era plenamente mesoamericano en el momento de su llegada a la Cuenca de México, y que su pretendida extranjería era parte, precisamente, del paradigma mítico común a sus vecinos. Así, la pujanza del arte mexica se debe más al poderío que alcanzaron en sus últimos años de existencia que a la introducción de nuevas concepciones.

La atracción que ejerció el pasado tolteca sobre los mexicas queda de manifiesto tanto en las fuentes escritas como

en la información arqueológica. La admiración no está exenta de contenidos políticos. Es bien sabido que los mexicas realizaron de manera frecuente excavaciones en las ruinas de Tula (Sahagún, Lib. X, cap. xxix, 1989, II: 654; Acosta, 1956-1957). De sus ofrendas y entierros extrajeron numerosos objetos y de sus edificios desmantelaron elementos escultóricos de tamaño considerable, todo lo cual transportaron a Tenochtitlan. En el Recinto Sagrado de esta ciudad no sólo enterraron los tesoros toltecas, sino que reprodujeron el estilo de la urbe de Quetzalcóatl (Navarrete y Crespo, 1971; Umberger, 1987; López Luján, 1989, 1993: 81-82; Fuente, 1990; Solís Olguín, 1990).

El nexo mítico también enlazaba al dios creador con los nobles mexicas. Éstos aseguraban que, como hijos de Serpiente Emplumada, se les había dado misión de gobernar a la gente desde el tiempo primigenio.

> De allí toman, de allí obtienen nuestros gobernantes, nuestros nobles, los cabellos de la gente, las uñas de la gente, los hijos de los preciosos, de los jades, de las ajorcas, los insuflados, los que proceden de Nuestro Venerable Noble, Serpiente Emplumada. [Esto] fue lo que se les entregó, lo que merecieron, para lo que adquirieron vida, para lo que nacieron: la estera, la silla;[21] [se les dio el poder sobre] el que ha de ser portado, [sobre] el que ha de ser cargado. Para esto adquirieron vida, para esto nacieron, para esto fueron creados en el lugar donde en la noche fue determinado, fue ordenado, que fuesen los gobernantes, que fuesen los *tlatoque* (Sahagún, 1979: Lib. VI, ff. 67v-68r, 1).[22]

[21] "La estera, la silla" significa "el poder".
[22] La traducción al español es nuestra.

De la organización administrativa y política de los mexicas, cabe destacar tres aspectos. El primero era el gobierno dual que recaía sobre el *tlatoani* y el *cihuacóatl.* El segundo consistía en la división de la ciudad en cuadrantes, los *nauhcampan,* cada uno dirigido por un funcionario importante. El tercero era la constitución de la triple alianza Tenochtitlan-Texcoco-Tlacopan (figura 15).

De esta alianza hay que aclarar, en primer término, que no se trata de una mera liga militar y política surgida en el siglo xv, entre los vencedores, después de la guerra contra Azcapotzalco. Por el contrario, se trata de una forma de organización política de profundas raíces históricas en la Cuenca de México. Las fuentes escritas hablan de ella como institución regional muy antigua, cuyos orígenes se remiten a Tollan (*Anales de Cuauhtitlan,* 1945: 63). Su nombre en náhuatl, *excan tlatoloyan,* hace referencia a su carácter de juzgado integrado por tres sedes. Alvarado Tezozómoc (1944: 178, 245, 267, 340) también la llama *tecuhtlatoloyan* ("el tribunal de los *tetecuhtin")* o, en español, "el tribunal de los reyes" o "las audiencias". Si bien esto nos permite entender los fundamentos ideológicos de su establecimiento como un órgano jurisdiccional, los relatos de sus acciones políticas descubren su papel como instrumento de expansión y dominio en manos de tres estados hegemónicos. Por otra parte, era un cuerpo político que articulaba el sistema étnico con el territorial. Carrasco (1996) destaca que "en la organización de la triple alianza no había personal dedicado exclusivamente al gobierno central", y agrega que "los gobernantes de las tres capitales asumían funciones imperiales, actuando en común o ejerciendo actividades especiales".

Conviene resaltar aquí que la *excan tlatoloyan* no sólo permitía la multietnicidad de sus componentes, sino que establecía una estructura de carácter económico y político que era reflejo del orden cósmico (López Austin, 1987; López Austin y López Luján, 1996: 211-214). Además, la triple alianza tendía a respetar el orden político interno de las sociedades que integraba su esfera de dominio, centrando más su atención en la recolección del tributo que en la administración de los sojuzgados. En este contexto político, la influencia cultural de mexicas, texcocanos y tlacopanecas era mínima fuera del área nuclear. Esto se hace patente en la escasa presencia de la cerámica Azteca III, y de la escultura y la arquitectura del llamado estilo azteca imperial en la mayoría de sus provincias (Umberger y Klein, 1993). El sistema tendía a la conservación del orden político interno (étnico tradicional) y respetaba los sustentos ideológicos de poder en cada una de las unidades; pero superponía un aparato multiétnico como cabeza de la organización global. Anteriormente hemos afirmado que en el momento de la Conquista los mexicas se encontraban en una transición entre el sistema zuyuano y un régimen de poder más centralizado. Esto produjo que en los documentos históricos quedaran registradas algunas incongruencias de carácter político. La historiografía de los mexicas contiene dos tesis contradictorias en cuanto a la fuente del máximo poder. En un principio, los mexicas reconocían que la autoridad de su dios patrono Huitzilopochtli y el de sus gobernantes derivaba de Quetzalcóatl. Por ejemplo, cuando Tízoc fue entronizado se le dijo: "Ya desde hoy, señor, quedáis en el trono, silla que primero pusieron Zenácatl [Ce Ácatl] y Nácxitl

Quetzalcóatl [...] y en su nombre vino Huitzilopochtli" (Alvarado Tezozómoc, 1944: 247). Pero, como consecuencia de su vertiginoso ascenso, los mexicas impusieron sobre la *excan tlatoloyan* una nueva concepción política, alejándose así del modelo zuyuano. Elevaron a Huitzilopochtli al rango de "padre adoptivo", a quien tenían que subordinarse los pueblos alcanzados por su pujanza militar (Alvarado Tezozómoc, 1944: 79-80). Esta nueva concepción, que muy probablemente hubiese conducido a la formación de un estado de un tipo muy diferente al modelo zuyuano, fue interrumpida por la conquista española. Las palabras dirigidas por Motecuhzoma Xocoyotzin a Cortés parecen reflejar un fuerte conflicto ideológico: ante la invasión europea, el *tlatoani* mexica ya no confiaba en sus propias ideas sobre el "padre adoptivo" y reconocía que se había cumplido el tiempo del regreso de Quetzalcóatl, el dios de la *excan tlatoloyan* a quien los mexicas habían desbancado.

Las tierras bajas mayas

La cuenca del Río de la Pasión. Los indicios más antiguos del zuyuanismo en las tierras bajas mayas pudieran remontarse al siglo IX en la cuenca del Río de la Pasión y en el norte de Yucatán. Numerosos investigadores han propuesto que a partir de dicho siglo tuvieron lugar en ambas regiones importantes movimientos demográficos relacionados con un ambiente de inestabilidad política. Por lo que toca al Río de la Pasión, los hallazgos arqueológicos apoyan la hipótesis de la llegada de grupos foráneos a Seibal y

Altar de Sacrificios. No se sabe si los intrusos eran mayas o no, ni si provenían de la costa tabasqueña (lo cual parece más probable) o de regiones más lejanas, pero es evidente que siguieron desde el norte el curso del Río Usumacinta.

Son bien conocidos los numerosos monumentos escultóricos de Seibal que mezclan elementos propios del clásico maya con otros exógenos (Graham, 1971, 1973; Sabloff, 1973). Entre estos últimos destacan el uso del cartucho cuadrado, así como la representación de personajes de rasgos étnicos no mayas que usan el cabello largo y lacio, bigote (figura 19a) o bigote y barba. Portan además atavíos, insignias y armas extraños: faldas largas, cuentas nasales, palo curvo, lanzadardos. Algunos personajes llevan símbolos de dioses no adorados antes en la región; por ejemplo, uno de ellos tiene una máscara con un largo pico de ave, semejante a la del Dios del Viento, advocación de Serpiente Emplumada (figura 19b).

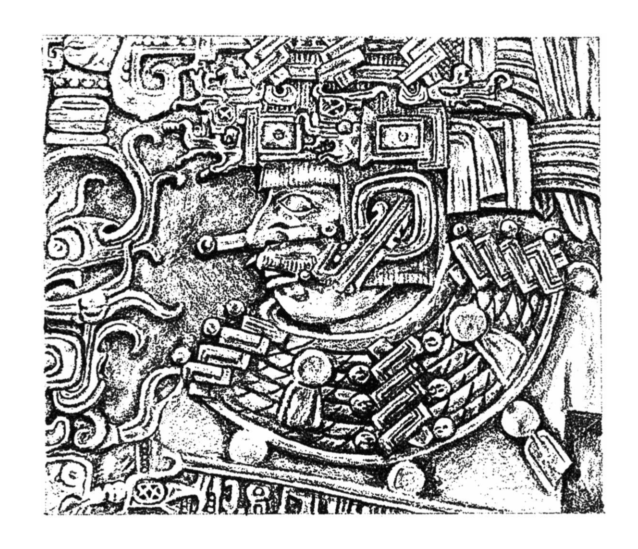
Un fenómeno semejante se observa en la arquitectura y la cerámica de Seibal (Sabloff, 1973). Aparecen en la fase Bayal (830-930) edificios de planta circular, adoratorios con cuatro escalinatas ubicados en el centro de plazas, y fachadas con columnas en forma de tamborcillos. Algunos cambios rituales se hacen evidentes en la cerámica, pues los incensarios y los vasos funerarios tradicionales son sustituidos por incensarios de picos y vasijas de pastas finas. Estos cambios se dan únicamente en la cerámica de elite, lo que hace suponer a Sabloff (1973) que aconteció un cambio parcial del grupo gobernante.

Simultáneamente, Altar de Sacrificios, durante las fases Boca (771-909) y Jimba (909-948), experimenta una marcada

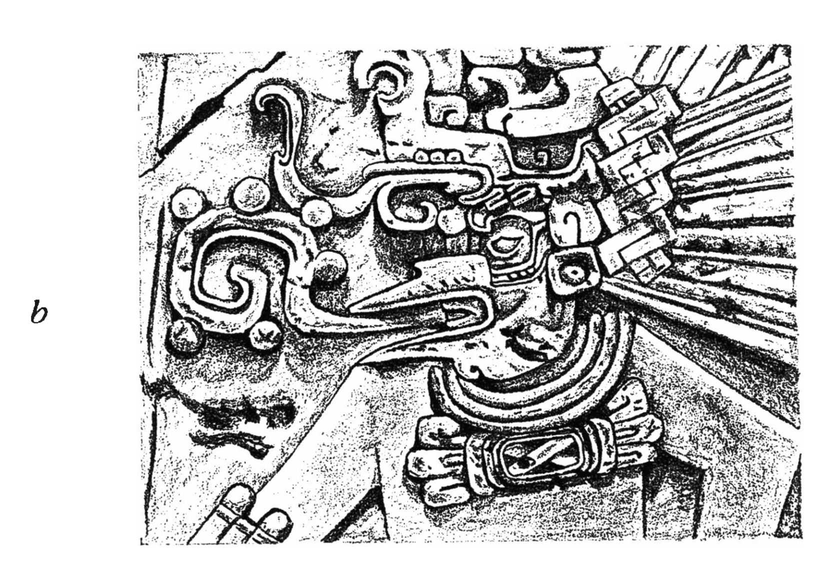
decadencia (Adams, 1973). No se construyen ni renuevan edificios de importancia, ni se erigen estelas. Aparecen, de manera significativa, cerámicas finas anaranjadas y grises, y figurillas que representan tanto deidades foráneas como guerreros armados con escaupil, escudos rectangulares y yelmos emplumados.

La intrusión que se da a partir del siglo IX se corrobora con la lingüística. En un interesante estudio, Justeson, Norman, Campbell y Kaufman (1985: 49-52) afirman que en la costa tabasqueña o en sus proximidades se produjo una fuerte interacción entre hablantes de nahua, mixe-zoque, chontal y yucateco. Uno de los resultados fue el préstamo de léxico nahua al maya de las tierras bajas. Vocablos como *cimal* ("escudo") y *tepewal* ("autoridad") pudieran señalar que dichos contactos no siempre fueron pacíficos.

Chichén Itzá. Los fenómenos que tuvieron lugar en la cuenca del Río de la Pasión y en las costas tabasqueñas pudieron haber estado inscritos en un proceso mucho más amplio que habría incluido la Península de Yucatán. Los flujos constantes de hombres e ideas habrían seguido las mismas vías fluviales y marítimas de un nuevo sistema comercial. La sal pura, cristalina y blanca producida en el litoral septrentrional yucateco fue uno de los móviles para que esta región se integrara en la red panmesoamericana de intercambio. De acuerdo con Andrews (1978) y con Kepecs, Feinman y Boucher (1994), Chichén Itzá alcanzó su apogeo gracias a su control de las salinas del estuario del Río Lagartos, del puerto de Isla Cerritos y de los asentamientos campesinos de la región. Esto le permitió no sólo adueñarse



a



b

FIGURA 19. *Representación de personajes de características no mayas en las estelas de Seibal*

a) Personaje ricamente ataviado, con bigote; *b)* personaje con media máscara de ave barbada.

del norte peninsular, sino convertirse en un eslabón importante en la cadena tendida entre el Centro de México y Centroamérica. Fue así como Chichén, Emal e Isla Cerritos se enriquecieron con el tráfico de oro, piedras verdes, turquesa, algodón, cerámica anaranjada fina y obsidiana verde. Con su encumbramiento comercial y político, y con el prestigio religioso de su Cenote Sagrado, Chichén Itzá adquirió una fisonomía cosmopolita.

Hace unas cuantas décadas nadie dudaba que a la Chichén maya había sucedido la de los invasores guiados por Kukulcán (Serpiente Emplumada): esto es, el paso del Periodo Floreciente Puro al Modificado, de la arquitectura Puuc a la tolteca y de la cerámica Cehpech a la Sotuta. Pero los estudios recientes acerca del urbanismo, la arquitectura, la iconografía y la cerámica de esta ciudad demuestran que no hubo tal sucesión histórica, sino un triple traslape cronológico: entre las sociedades yucatecas y las del llamado Clásico Terminal de las tierras bajas mayas del sur; entre Chichén Itzá y las capitales del Puuc, y entre los llamados "Chichén Maya" y "Chichén Tolteca" (Lincoln, 1985; Andrews y Sabloff, 1986; Taube, 1994; Jones, 1995: 52-60). Esto implica el carácter cosmopolita de los habitantes de Chichén Itzá.

No repetiremos aquí las características arquitectónicas, escultóricas y pictóricas que han dado pie a la ya más que secular controversia sobre la similitud entre Chichén Itzá y Tula (véanse Tozzer, 1957, y Jones, 1995). Sin embargo, es indudable que los habitantes de Chichén, cualquiera que haya sido su filiación étnica y su procedencia, conocían muy a fondo los estilos imperantes en el Centro de México.

Ya fuera directo o indirecto, el contacto fue intenso. Por lo que toca a la arquitectura, en algunos casos la imitación se reduce al aspecto formal, creando combinaciones eclécticas, sin que importen la función y la lógica contextual originarias. En otros, por el contrario, hay una congruencia entre forma y función; la imitación lleva implícita una organización del espacio que satisface nuevos requerimientos funcionales de índole administrativa y ritual. A este respecto, mencionemos como ilustración el edificio que recibe el nombre de El Mercado (Ruppert, 1943). Su planta está formada por dos rectángulos unidos en forma de T. Su fachada tiene un largo pórtico de 75 m, con techo abovedado, sostenido al frente por una hilera de columnas y pilares alternados. El pórtico se comunica por un acceso central único con un amplio patio provisto de *impluvium* y sin paso a otros cuartos. Hers (1989: 157, 173-175) hace notar que este tipo de patio es impropio para mercado, pues se trata de un espacio semiabierto y mal abrigado. Además, sus pinturas y relieves, de orden guerrero, nada tienen que ver con el comercio. Es un claustro aislado, descubierto en su parte central, semejante, a juicio de la autora, a los que aparecen en la arquitectura de Tula y de la distante Cultura Chalchihuites. Hers supone que los edificios norteños —como los de Alta Vista y La Quemada— tuvieron una doble función: congregar a los integrantes de un segmento de la población y distinguirlos del resto de la sociedad.

En otras palabras, estos grandes espacios serían apropiados para que en su amplio interior se llevaran a cabo reuniones de grupos numerosos, pero sumamente selectos, lo que se ajustaría a los requerimientos de una organización

política como la zuyuana, en la cual los actos de gobierno exigían la participación de un nutrido número de altos dignatarios.

Los edificios de Chichén Itzá transmiten un mensaje igualmente cosmopolita a través de la imaginería. No existe aquí, como antiguamente se sostenía, una tajante separación entre lo maya y lo tolteca. Por el contrario, los elementos indígenas y foráneos se entremezclan. Si bien la mayor parte de los símbolos son mayas y del México central, no son raros los de la costa del Golfo y los de la región de Cotzumalhuapa (Taube, 1994). Por ejemplo, las representaciones de los dioses K, N, Chaac y del número 13 tienen sus raíces en el Clásico maya, mientras que las figuras de Serpiente Emplumada (principalmente repetida como columna cósmica), Tlahuizcalpantecuhtli, Tláloc y Tezcatlipoca poseen una clara matriz altiplánica. Pero, independientemente de sus orígenes, las imágenes son interpretadas en el expresivo estilo de la ciudad. Como lo señala Taube (1994), no hay un mero traslado de lo tolteca a tierras yucatecas, sino una expresión que corresponde a una nueva realidad cultural y política.

A su vez, Chichén Itzá irradió sus símbolos y su estilo. Inextricablemente ligados a un ejercicio político y a un culto religioso, irían extendiéndose por el norte de Yucatán, sobre todo en dirección al Puuc. Maldonado Cárdenas y Kurjack (1993) proponen, a partir de esta iconografía compartida, una viva interrelación temprana de Chichén y otras grandes ciudades de la región.

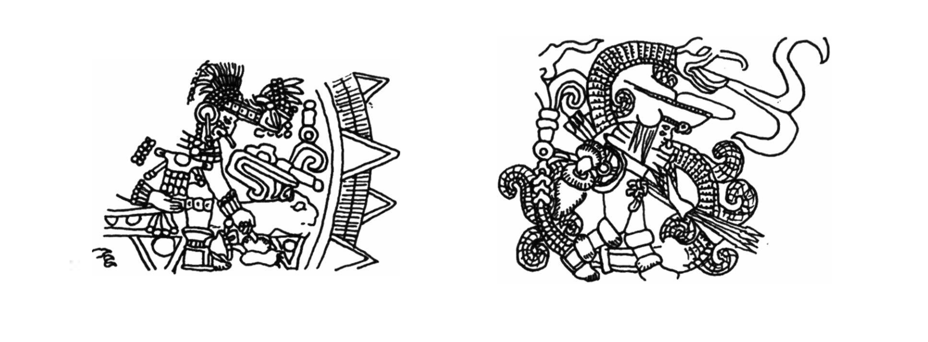
En la iconografía de Chichén hay una manifiesta intención de contrastar dos grupos militares. Las armas y los

atavíos particularizan a estos grupos: los "toltecas" llevan yelmos de teselas con penachos erectos, pectorales de mariposa, escudos circulares, dardos, *átlatl* y *tezcacuitlapilli;* los "mayas" son representados como Chaac y portan escudos rectangulares, lanzas, cuchillos y hachas. Ambos grupos se encuentran ya en franco enfrentamiento bélico, ya en escenas pacíficas.

En el Templo de los Jaguares de Chichén, "toltecas" y "mayas" son encabezados por personajes que han sido interpretados ya como dioses, ya como sus representantes terrenales. Frecuentemente estos dirigentes forman el par llamado "Capitán Serpiente Emplumada"/"Capitán Disco Solar" (Miller, 1977). El primero de ellos tiene detrás una serpiente emplumada, usa yelmo de teselas, el característico pectoral de mariposa y *átlatl.* El segundo está incluido en un nimbo solar de estilo claramente altiplánico; pero tiene máscara de Chaac, nariguera larga en forma de barra y trono de jaguar.[23] En forma notable, como Taube (1994) lo ha señalado, este par de capitantes fueron plasmados en el Centro de México: en los murales de Ixtapantongo y en un vaso policromo descubierto en Tula.

Obviamente, esta dualidad se puede explicar de distintas maneras. Miller (1977) supone la existencia de dos grupos étnicos antagónicos. Lincoln (citado por Taube, 1994) afirma que los dos capitanes ejercen cargos complementarios

[23] Hipotéticamente pudiera considerarse que estos dos personajes tienen un paralelo en la mitología. Capitán Serpiente Emplumada correspondería al dios Serpiente Emplumada, hijo de la Pareja Suprema y, como hemos visto, dios patrono de la humanidad. Capitán Disco Solar puede remitirnos al Sol, también hijo de la Pareja Suprema y gobernante de todas las criaturas del mundo. Ambas divinidades, en tanto hijos predilectos de la Pareja Suprema, tienen notables semejanzas en sus ciclos míticos.





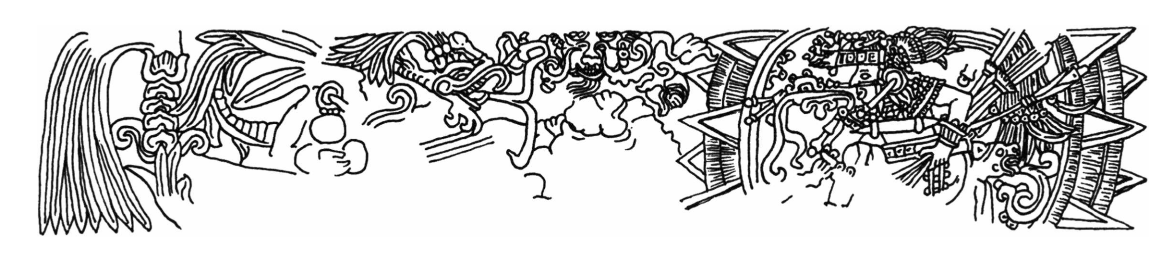


Figura 20. *El Capitán Disco Solar y el Capitán Serpiente Emplumada representados en el Templo Superior y en el Templo Inferior de los Jaguares en Chichén Itzá.*

de un mismo gobierno cuyas raíces derivan del Clásico maya. Por su parte, Taube (1994) conjetura que dicha dualidad tiene claros elementos exógenos: el capitán solar representa el *ahau* tradicional maya, mientras que Serpiente Emplumada se refiere al cargo de capitán de guerra o cogobernante de Chichén. Agrega que la elite maya de esta ciudad adoptó agresivamente un traje y una ideología militares del Centro de México. Para los mayas, la imaginería tolteca era la iconografía del poder guerrero legitimado por un credo religioso.

En el Templo del Chac Mool fueron descubiertas imágenes que elucidan el papel gubernamental de los dos grupos mencionados. Esta casa de concejo, enterrada bajo el Templo de los Guerreros, fue decorada con pinturas murales de señores ataviados como dioses diversos (Morris, Charlot y Morris, 1931). Los personajes plasmados en la banqueta sur están sentados sobre almohadas de piel de jaguar y presentan ofrendas o sujetan hachas muy semejantes a los cetros-maniquíes de las tierras bajas del sur. En la banqueta norte, en contraste, los personajes descansan en tronos en forma de jaguar y sujetan dardos y *átlatl*. Mientras los primeros tienen tocados a la usanza maya, los segundos ostentan tocados toltecas. Schele y Freidel (1990: 370-371) opinan muy atinadamente que no existe entre ellos un personaje preeminente, sino que conforman un conjunto nobiliario que gobernaba en forma corporada.

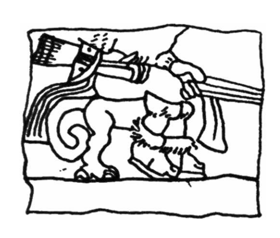
A nuestro juicio, la información derivada de la arquitectura, la iconografía y la cerámica hacen plausibles las ideas de que Chichén Itzá fue un centro en el que interactuaron de manera continua dos o más grupos étnicos (mayas o no);

FIGURA 21. *Dos grupos de personajes importantes ataviados de manera diferente, sentados unos sobre almohadas de piel de jaguar y otros en tronos en forma de jaguar, Templo de Chac Mool de Chichén Itzá.*





que dichos grupos habrían integrado un gobierno corporado; que cada uno de sus miembros era representado como un dios, y que la corporación en su conjunto descansaba en un principio cosmológico dual en el que tenía un papel fundamental Serpiente Emplumada. Chichén habría conquistado militarmente las comunidades vecinas del norte de Yucatán para incorporarlas en un sistema político complejo, legitimado por un discurso de corte cosmopolita. Tales propósitos de incorporación de las comunidades vecinas se descubren en una propaganda artística en que los enemigos vencidos por las armas ya no se representan desnudos, humillados y mutilados como en los antiguos regímenes del Clásico maya; en Chichén Itzá se les muestra ricamente vestidos y con sus emblemas de rango (Schele y Freidel, 1990: 366-367), dispuestos tal vez a asi-





milarse a un sistema multiétnico. Según Schele y Freidel (1990: 367), los itzás prefiririeron absorber a sus enemigos antes que aniquilarlos.

Todo lo anterior perfila al gobierno de Chichén Itzá como una versión más del sistema que hemos llamado zuyuano. Aunque las fuentes coloniales de Yucatán son confusas, contradictorias y crípticas en no pocas ocasiones, encontramos en ellas datos que robustecen nuestros modelos. En efecto, de los escritos mayas de la Colonia tomamos el término "Zuyuá". Es el nombre de la capital legitimadora, esa ciudad de localización tan imprecisa que es válido suponer su naturaleza mítica. Se decía, por ejemplo, que de la lejana Zuyuá provenían las adivinanzas con que los gobernantes supremos de Yucatán comprobaban si sus funcionarios eran del linaje real y si habían recibido la educación adecuada. Cada fin de *katún,* el *halach uinic* formulaba estas preguntas a los *bataboob.* Si el *batab* acertaba, su mandato era ratificado; si no, el *halach uinic* ordenaba que se le atara y sacrificara *(Libro de Chilam Balam de Chumayel,* 1973: 37-57; *El libro de los libros de Chilam Balam,* 1948: 204-219) (figura 22).

Al igual de lo que sucede con Tollan, son muchos los nombres asociados a Zuyuá, entre ellos Tulán. Los nombres también tienen un carácter vago: confunden la identidad, la vecindad y la parte por el todo. Los hay de procedencia náhuatl: la tradición habla de los hombres llegados de Tulapan ("El río de los tules") o de Chiconautlan ("El lugar de los nueve"). Recordándonos pasajes de la *Historia tolteca-chichimeca,* los libros de Chilam Balam mencionan un sitio llamado Nonoual e insisten en que los invasores



FIGURA 22. Batab *atado porque no supo contestar a la adivinanza del* halach uinic, Libro de Chilam Balam de Chumayel *(1973: 41).*

son "montañeses" *(El libro de los libros de Chilam Balam,* 1948: 57-59, 64, 69), como lo eran los chichimecas encerrados en "El lugar de las siete cuevas" que dejaron su cerro para extenderse por "la llanura, la tierra divina".[24]

En los textos mayas coloniales también aparecen algunos nombres que en las fuentes del Centro de México eran dados al dios creador. En Yucatán hay memoria de dos grandes gobernantes, ambos llamados Kukulcán (Serpiente Emplumada), que rigieron Chichén Itzá en épocas diferentes. Por lo menos uno de ellos fue tenido por dios. Las fuentes escritas mayas hablan también de un caudillo llamado Chan Tepeu *(El libro de los libros de Chilam Balam,* 1948: 58), quien condujo a los tutul-xiues a Yucatán. Los dos nombres de este caudillo son muy significativos. Chan significa "Serpiente" (Barrera Vásquez y Rendón en *El libro de los libros de Chilam Balam,* 1948: 58) y Tepeu proviene de Tepeuhqui, es decir, "El Conquistador", nombre dado

[24] Si bien en la tradición maya el término *montañés* no parece haber tenido el sentido de bárbaro, sí se encuentra en él el significado de extranjero que se impone sobre la población nativa, y es muy probable que implicara "hereje", "pecador" y "libidinoso".

al dios creador en la tradición cholulteca. Esto nos hace dudar nuevamente de si estamos ante la figura de un líder histórico o si se trata de uno de los "primeros padres" míticos. En el mismo sentido, las fuentes mayas narran que los itzás invasores eran encabezados por cuatro señores y que éstos eran los jefes de los cuatro linajes del cielo (Thompson, 1975: 383).

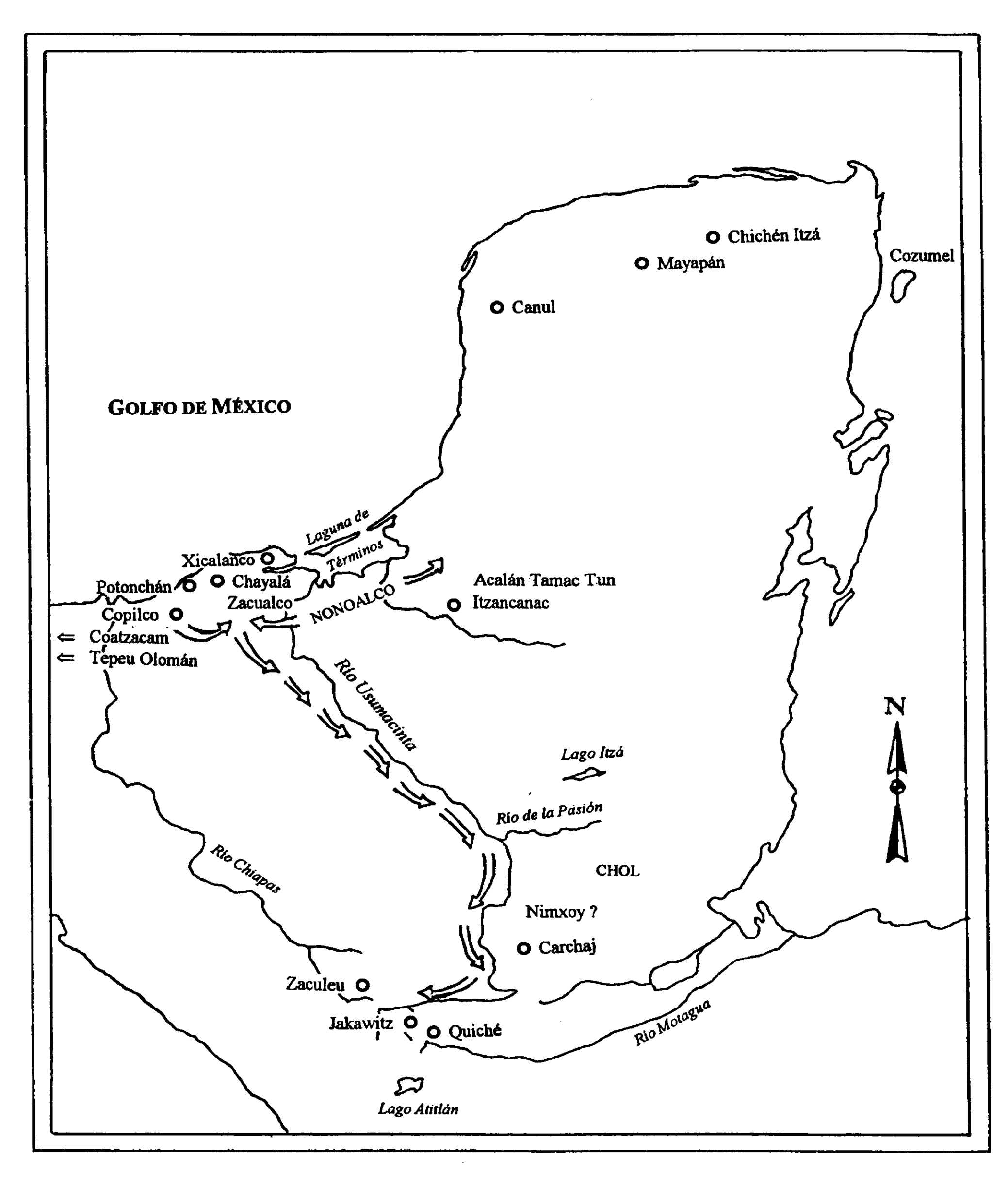
¿Quiénes eran los "montañeses"? Tal vez militares invasores, comerciantes extranjeros con viejo arraigo o nativos deslumbrados por las tradiciones ajenas; lo más probable es que estas tres identidades no fuesen excluyentes y que el cambio hubiese sido protagonizado por grupos heterogéneos en la densa complejidad histórica propiciada por el deterioro de los antiguos regímenes. Una de las hipótesis más atrayentes sobre los grupos innovadores —aunque debe tomarse con reservas— es la que los identifica con los chontales o putunes, señores del comercio costero que enlazaban mercantil y culturalmente la Península de Yucatán, la costa del Golfo de México y el Centro de México (Thompson, 1975: 21-72).

Uno de los problemas de organización política que más ha despertado la inquietud de los mayistas es el de la triple alianza yucateca. Las fuentes escritas hablan de la famosa Liga de Mayapán. Sus ciudades hegemónicas serían Uxmal, Chichén Itzá y Mayapán, capitales, respectivamente, de tutul-xiues, itzás y cocomes. Buena parte de las discusiones giran en torno a la cronología, problema que hasta la fecha no ha podido ser solucionado de manera definitiva. Se discute la contemporaneidad o no de las tres ciudades, necesaria para el establecimiento de esa alianza. Para salvar el

problema, algunos autores proponen que los informes de las fuentes deben interpretarse como una alianza entre tres grupos étnicos o entre tres linajes dinásticos. Lo más desconcertante es que esta confederación respondería al sistema que hemos caracterizado como zuyuano. En caso de haber existido, la Liga de Mayapán se habría disuelto hacia finales del siglo XIII. Dos siglos después, desaparecida también la supremacía de Mayapán, se produjo en el norte de la Península de Yucatán una acusada fragmentación política, situación que encontraron los españoles a su entrada.

Altos de Guatemala

Conocemos las tradiciones sobre el origen de los zuyuanos guatemaltecos principalmente por tres importantísimos textos: el *Popol vuh* y el *Título de Totonicapán,* de los quichés, y el *Memorial de Sololá,* de los cakchiqueles. Sus descripciones de la patria lejana y de las aventuras de los "primeros padres" ayudan a la comprensión de nuestro problema central, pese a que los textos, fuertemente influidos por el cristianismo y por la vida colonial, presentan los hechos humanos y divinos con no pocas contradicciones, deformaciones, interpolaciones y reinterpretaciones. Se hace urgente un estudio del sentido de las migraciones de estos pueblos mayas, basado en un análisis muy puntual de las fuentes escritas. A partir de éstas existen dos corrientes de interpretación. Una es la defendida en nuestros días por investigadores como Carmack (1981: 43-52, 125-126) y Fox (1987: 156), quienes sostienen que los innovadores guate-



MAPA 2. *El origen de los antepasados de los quichés, según Carmack (1981: 45).*

maltecos procedían efectivamente de la costa del Golfo, identificada como la legendaria Tulán de Nacxitl (mapa 2). Interpretaciones más recientes afirman que no existen elementos suficientes para demostrar la extranjería de estos actores de la historia. Navarrete (1996), por ejemplo, señala que no hay bases arqueológicas, lingüísticas o de tipo físico que apoyen la inmigración, y que "los testimonios de los manuscritos y de la tradición oral no empatan con los vestigios materiales". Navarrete agrega que puede pensarse, por el contrario, que el asumir un origen tolteca formó parte de una ideología adquirida tardíamente por los gobernantes mayas.

Hacemos a continuación breves síntesis de las partes relevantes de los tres libros. El *Popol vuh*[25] inicia el relato mencionando a la divinidad creadora como una dualidad: Tepeu y Gucumatz.

> Y dijeron los Progenitores, los Creadores y Formadores, que se llaman Tepeu y Gucumatz: "Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se determine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra". Así dijeron [*Popol vuh,* 1964: 103].

El primero de los nombres de la divinidad dual, derivado del náhuatl, lo hemos encontrado previamente en la historia de Cholula como propio del creador —El Conquista-

[25] Las versiones del *Popol vuh* son muy distintas, sobre todo debido a la oscuridad del lenguaje mítico. No siendo su interpretación campo de nuestra especialidad, seguimos por comodidad la versión de Recinos (1964: 103-143), salvo indicación en contra.

dor (Tepeuhqui)—, y después en la historia de Yucatán, como el del jefe Serpiente El Conquistador, que condujo a los tutul-xiues desde Tulapan Chiconautlan hasta la Península. El segundo nombre, Gucumatz, significa Serpiente Emplumada.

Según el *Popol vuh,* los "primeros padres" de los quichés fueron formados por prodigio divino. Nacieron tan parecidos a los dioses que éstos tuvieron que echar vaho sobre sus ojos para disminuir su naturaleza. Fueron cuatro varones y sus esposas, y juntos engendraron a todas las tribus.

El nombre del lugar de origen era Oriente.[26] Allí fue creada la enorme diversidad de los seres humanos, de distintas razas y lenguas, en la oscuridad, antes de que hubiese sol ni luz en el mundo. En Oriente no rendían culto a sus dioses; todavía no custodiaban sus imágenes de piedra o de madera. Allí, en la montaña, estaban como locos,[27] y era una sola la lengua que se hablaba.

Los "primeros padres" pidieron al creador que les diera descendencia, un amanecer, caminos planos sobre la tierra, paz y felicidad, vida buena y existencia útil. Miraron hacia el oriente la Estrella de la Mañana, precursora del Sol;[28] después, cansados de esperar la salida del astro y carentes de las imágenes de sus dioses y de sus símbolos, marcharon hacia una ciudad llamada Tulán Zuivá, y también Vucub Pec ("Las siete cuevas") y Vucub Zuivá ("Las siete barran-

[26] En esta parte del relato el lugar de origen parece estar dividido en dos sitios diferentes: Oriente y Tulán Zuivá.

[27] El estado de locura, semejante al de ebriedad del que hablan otras fuentes cuando los pueblos inician su marcha hacia la vida mundana, es muy claro en el *Popol vuh* en la versión de Recinos (1964: 109) y en la de Tedlock (1996: 150).

[28] Recinos (1964: 176, nota 13) interpreta su nombre, Icoquih, como La que Lleva a Cuestas al Sol.

cas"). Llegaron a Tulán innumerables hombres. Allí empezó el reparto de los dioses, uno a cada pueblo. También allí se alteraron las lenguas de los pueblos y éstos ya no pudieron entenderse entre sí *(Popol vuh,* 1964: 111).[29]

Tras el cambio de las lenguas, cada pueblo tomó su camino en un sufrido peregrinar. En efecto, desde la salida de Tulán, durante todo el tiempo que brilló la Estrella Matutina, los pueblos no comieron. Los textos nos los describen tan pobres que sólo se vestían con pieles de animales. Es la misma imagen que las fuentes escritas y pictográficas del Centro de México dan de los chichimecas.

El dios Tohil, que había sido entregado como patrono al primero de los cuatro "primeros padres" de los quichés, hizo a su pueblo donación del fuego. Los quichés lo dieron al pueblo de Vucamag, pero sólo ante la promesa de que posteriormente permitiera que sus hijos fueran sacrificados en honor a Tohil. Los pueblos quichés continuaron el camino en busca de sus lugares de establecimiento, donde les debería salir el Sol por vez primera. Se detuvieron en el monte "Lugar del Consejo"[30] y acordaron su alianza, que ampliaron posteriormente con los cakchiqueles, los rabinales y los de Tzikinahá.

Los quichés continuaron su camino. Ya próxima la salida del Sol, cruzaron el mar. Cada pueblo ocultó a su dios en un lugar seguro y se asentaron. Después, los cuatro "primeros padres" se retiraron a un cerro para esperar la salida del Sol. Jubilosos quemaron copal cuando apareció el Sol.

[29] Más adelante se insistirá en el texto: "¡Ay! ¡Hemos abandonado nuestra lengua! ¿Qué es lo que hemos hecho? Estamos perdidos. ¿En dónde fuimos engañados? Una sola era nuestra lengua cuando llegamos allá a Tulán" *(Popol vuh* 1964: 113).

[30] Tedlock (1996: 157) traduce el nombre de la montaña como "Place of Advice".

Rugieron las bestias, cantaron las aves, y se secó la superficie de la tierra, que hasta entonces había sido húmeda y fangosa. En ese momento los dioses patronos se volvieron imágenes de piedra. Fue el orto solar en todo el mundo, y a cada pueblo le salió el Sol cuando ya había llegado a su tierra prometida. La fuente especifica que a los mexicas[31] les salió el Sol cuando estaban en México-Tenochtitlan.

Ya asentados los quichés, los "primeros padres" se despidieron de sus hijos. Uno de ellos dejó para memoria el bulto sagrado, que no podía desenvolverse porque era un envoltorio que no tenía costura por ningún lado. Los "primeros padres" subieron al monte y desaparecieron milagrosamente para regresar a Oriente.

Mucho tiempo después, los tres hijos que los sucedieron emprendieron un viaje por el mar hacia Oriente. En Oriente recibieron la investidura del reino de manos del señor Nacxit (Cuatro Pies),[32] "único juez supremo de todos los reinos". Volvieron con las insignias del poder: el dosel, el trono, las flautas de hueso, los libros, las cuentas amarillas, las garras de fiera, los palios, las conchas de caracol y otros objetos de legitimidad. Retomaron el gobierno y mostraron las insignias de la grandeza del reino a los quichés, a los cakchiqueles, a los rabinales y a los de Tziquinahá.

Ahora pasemos a *El Título de Totonicapán* (1983: 174-196). En este libro se equipara Sewán Tulán al Paraíso Terrenal de la tradición judeo-cristiana. El Gran Señor formó allí a los hombres, en "Wukub Pec, Wukub Siwán, que ver-

[31] La palabra usada para designar a los mexicas es *yaqui*. Deriva del náhuatl: singular *yaqui*, plural *yaque*, y significa "los idos", "los viajeros".

[32] Este nombre deriva del náhuatl, Nácxitl, y corresponde a Quetzalcóatl.

daderamente fue en la cueva, en la barranca, donde [los antepasados] durmieron en el oriente". Esto hace suponer que en el *Título* Oriente y Sewán Tulán son un mismo sitio mítico. En el lugar de origen hay una violación a la ley, y debido a ella se produce el cambio de las lenguas. Tulán es mencionada también como la que está del otro lado del mar, y se la llama "El cerro amarillo, el cerro verde", colores que nos remiten a la idea del origen del mundo, pues los mismos aparecen en los relatos fundacionales del Centro de México (véase Alvarado Tezozómoc, 1949: 3). Los antepasados, que fueron "gente mágica", celebraban los rituales en Tulán con el señor Nacxit. Éste, personalmente, les entregó el bulto sagrado, conocido con el nombre de *pisom c'ac'al*. Cuando los cuatro primeros padres de los quichés salieron de Tulán, quisieron cruzar el mar. Uno de ellos golpeó con su bastón; la arena se secó y así pudieron pasar todas las parcialidades.

Se repiten, con mayor o menor proximidad al relato del *Popol vuh,* algunos episodios del penoso viaje hacia el establecimiento definitivo, entre ellos el del origen del fuego, el ocultamiento de los dioses patronos antes de la primera salida del Sol y la milagrosa desaparición de los "primeros padres".

Hay una especial atención de los autores del documento en narrar que, una vez establecidos los quichés, dos de sus líderes hicieron el viaje en busca de los instrumentos sagrados del poder, de los cuales se hizo distribución al regreso de Oriente. Uno de los pueblos quichés tuvo la idea de establecer el señorío. Dijeron: "Que vayan nuestros mensajeros allí por donde sale el Sol, delante del señor Nacxit,

para que no nos conquisten, no nos exterminen, no nos destruyan las parcialidades de guerreros; que no disminuyan nuestro poder, nuestra descendencia, nuestro nombre y nuestra presencia". Los enviados fueron dos hijos de uno de los "primeros padres". Ambos se dirigieron, por distintos caminos, a buscar la patria de origen, y uno regresó con el palio, el trono, los huesos de puma y de jaguar, las piedras negras y amarillas y todos los demás instrumentos del poder entregados por el propio señor Nacxit. Estos hermanos "fueron los primeros en tener autoridad y en escuchar los problemas de la gente". Después los instrumentos del Oriente fueron distribuidos entre los distintos títulos de los gobernantes. El bulto sagrado fue "la señal del señorío que vino de donde sale el Sol". Más adelante el texto habla de la ceremonia en que se perfora la nariz al más famoso de los señores quichés, Q'uikab, y relata que lo mismo se hace a otros señores de alta jerarquía, para colocarles en el orificio la piedra preciosa.

La historia de los cakchiqueles contada en el *Memorial de Sololá* (1950: 47-84) es muy semejante a los dos anteriores documentos quichés; pero, aunque los primeros tienen pasajes sumamente confusos, esta fuente los supera en oscuridad.[33]

El relato empieza diciendo cómo los dos "primeros padres" fueron a poblar Tulán. Pero lejos de considerar que existe sólo una Tulán, se habla de cuatro: la oriental, la occidental, la del inframundo (Xibalbay) y se supone que la del cielo, pues el texto la coloca "donde está Dios".

Los dos primeros padres cakchiqueles fueron engendra-

[33] Al igual que el *Popol vuh*, el *Memorial de Sololá* fue traducido por Recinos (1950).

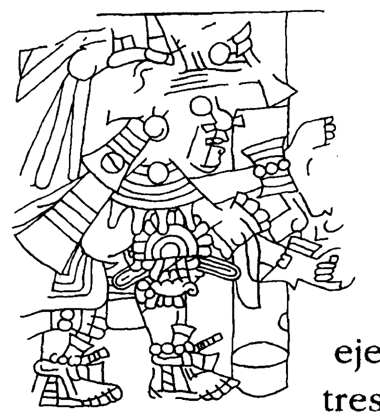
dos en la oscuridad y la noche, en una Tulán cuyas puertas estaban guardadas por un murciélago. El texto es sumamente confuso en cuanto a la ubicación de los antepasados cakchiqueles y la dirección en que se hicieron sus desplazamientos. Al parecer, su Tulán de origen es la del inframundo, y la salida de ella es ordenada por un dios formado bajo la tierra que tiene por nombre Piedra de Obsidiana. Este dios ordena a los hombres que vayan al otro lado del mar a buscar las tierras que les ofrece; les promete sus valles y montañas para que alegren sus rostros. En las proximidades de Tulán los viajeros reciben las imágenes de sus dioses. El viaje parece haberse dado de la Tulán de Xibalbay a la oriental, Zuyvá, con un necesario cruce del mar; pero es muy difícil distinguir en el relato cuál es la etapa de la historia (periodo auroral o periodo solar) en que acontecen los diversos hechos. En algunos pasajes se precisa, simplemente, que los dos primeros padres actuaban cuando todavía no había brillado la aurora; que antes de la salida del Sol no se comía, y que los pueblos se distribuyeron en el territorio para esperar el orto solar (*Memorial de Sololá,* 1950: 81-84).

Al igual que en los textos quichés, el *Memorial de Sololá,* (1950: 67-68) se refiere a los símbolos del poder, pues habla de la ceremonia por medio de la cual dos personajes investidos de los dos títulos supremos fueron legitimados por el señor Nacxit. El rito consistió en la perforación de las narices de los gobernantes y en la entrega de flores.

Los tres libros anteriores tienen una riquísima información acerca de la organización política zuyuana en los Altos de Guatemala. Puede decirse que la abundancia de

datos sobre la estructura, funciones, valor étnico y origen mítico de los distintos títulos de dignidad y poder no tiene parangón en el resto de las fuentes escritas acerca de Mesoamérica. Es una información, sin embargo, muy difícil de trabajar, y sólo gracias a puntuales estudios de especialistas como Carmack (1981: 156-163) y Fox (1987: 142-193) se han obtenido cuadros suficientemente explicativos. Los resultados muestran un complejísimo cuerpo político en el cual se combinan las funciones y principios étnicos y supraétnicos de gobierno por medio de la distribución de las distintas dignidades entre los linajes segmentarios que constituyen el conjunto de autoridades. Es un edificio burocrático impresionante. Resaltan en él los valores de los números, los espacios, los colores y los tiempos cósmicos (Fox, 1989). En efecto, la geometría divina se hace realidad, convirtiendo el mundo político en un fiel reflejo del orden del universo. Ante tal complejidad alcanzada por los linajes, Fox (1989) afirma que este tipo de organización demuestra que la dicotomía que algunos antropólogos hacen entre "estado" y "tribus segmentarias" es errónea.

La buena marcha de tal aparato debió de exigir la congregación de órganos y subórganos en largas pero ordenadas sesiones y ceremonias. Y a esto, por supuesto, correspondía una disposición urbanística y arquitectónica al mismo tiempo paradigmática y funcional. Podemos darnos una idea de la complejidad de esta organización si tomamos en cuenta que los quichés contaban con 24 "casas grandes" o cabezas de linajes agnáticos, agrupados en cuatro linajes mayores que formaban, a su vez, dos mitades. Quienes estaban al frente de cada linaje agnático tenían, hereditaria-



a

mente, un cargo específico de gobierno, y entre todos integraban el núcleo político de los quichés. Este núcleo, a su vez, se articulaba con los de los pueblos aliados (Fox, 1989). Según Fox, la organización general seguía un patrón triádico, ejemplificado en la confederación de tres capitales: Jakawitz de los quichés, Tzameneb de los rabinales, y Paraxoné de los cakchiqueles.

Vemos repetirse en los Altos de Guatemala algunos de los fundamentos ideológicos de otros pueblos zuyuanos. Uno de ellos es la existencia de soberanos portentosos. El mejor ejemplo es el señor quiché Gucumatz (Serpiente Emplumada), famoso por su poder de transformación.

Algunas influencias extranjeras en los Altos de Guatemala son claramente nahuas (figura 23), entre otras el uso de ciertos términos que designan niveles de organización so-



b

FIGURA 23. *Representaciones de las tierras altas mayas con influencias extranjeras, procedentes del Altiplano Central de México, según Navarrete (1996: 323 y 325)*

a) Templo 2 de Iximché, Guatemala; *b)* Cerro del Naranjo, Chiapas.

cial y política, como *chinamit*. Navarrete (1976, 1996), al hacer un minucioso listado de indicadores arquitectónicos, pictóricos, escultóricos, cerámicos y líticos, y al tomar en cuenta los restos óseos que revelan prácticas rituales, concluye que la influencia de pueblos nahuas del Clásico Tardío penetró por el Soconusco y no por las vías fluviales del Golfo de México. Es conveniente observar no sólo la existencia de los indicadores que son comunes a otras regiones dominadas por los zuyuanos, sino las notorias ausencias. Faltan en los Altos de Guatemala las esculturas denominadas *chacmool,* las columnas esculpidas con la representación de serpientes emplumadas, los atlantes y los guerreros vestidos a la usanza tolteca.

Oaxaca

La historia posclásica de los pueblos mixtecos, documentada principalmente en los códices pictográficos, se presenta como el difícil equilibrio de pequeñas unidades políticas independientes en permanente efervescencia. Se ha supuesto que esta atomización política se debió en buena parte a la naturaleza misma del terreno montañoso, fragmentado en pequeños valles; pero se considera también que la decadencia de Monte Albán influyó en la vida mixteca del Posclásico, ya que la metrópoli había ejercido control sobre sus vecinos en su tiempo de auge.

El equilibrio de los señoríos mixtecos dependía en buena medida de las alianzas políticas, fundadas sobre todo en enlaces matrimoniales y en un patrón flexible de herencia

(Caso, 1977-1979 I: 69-155; Spores, 1984: 79; Byland y Pohl, 1994: 108-113). Así, por ejemplo, el surgimiento de una unión demasiado favorable podía producir una crisis en la región por el peligro que su poder representaba para el resto de los pequeños reinos.

Los códices muestran que esporádicamente señores de cualidades excepcionales intentaban establecer las bases para la consolidación regional (Byland y Pohl, 1994: 125). En algunos casos se puede llegar a suponer que estos gobernantes recibían apoyo exterior para la realización de sus designios. La ayuda llegaba del Centro de México, como pudo ser en el caso del señor 8 Venado, que aparece vestido a la usanza tolteca (Flannery y Marcus, 1983a). Sin embargo, las tentativas de centralización del poder fueron vanas, demasiado cruentas, muy limitadas territorialmente y de corta duración. Por ello, en Oaxaca, más que encontrarnos con un estado zuyuano, estamos en presencia de una difícil sucesión de intentos fallidos de consolidación del zuyuanismo.

En los códices mixtecos vamos a hallar testimonios tanto de las antiguas concepciones religiosas que sirvieron de nicho a la ideología zuyuana como de las surgidas por el proceso zuyuano de transformación política. Entre estas creencias destacan las que se refieren al origen de los hombres, enfocado, como lo obliga el carácter dinástico de los documentos pictográficos, al nacimiento de los gobernantes. Así, en la lámina 14 del *Códice Zouche-Nuttall* (1992) puede verse a la pareja real 5 Flor y 3 Cuchillo dentro de un marco limitado en tres de sus lados por franjas compuestas. Este marco es muy significativo, por lo que lo des-

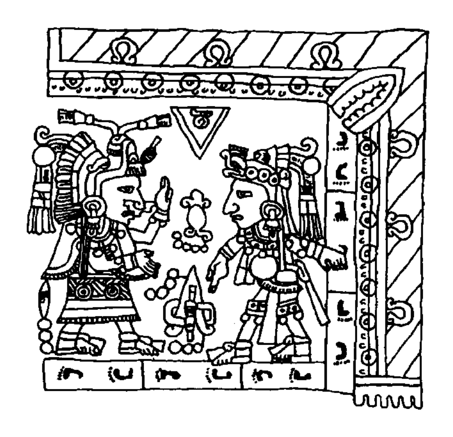


FIGURA 24. *La pareja real mixteca compuesta por la Señora 3 Cuchillo y el Señor 5 Flor, procedentes de Chicomóztoc,* Códice Zouche-Nuttall, *lám. 14.*

cribiremos. En sus lados superior y derecho tiene dos franjas: una de listado diagonal de colores y otra de ojos estelares. Los lados derecho e inferior tienen una franja con huellas de pies. La franja del listado diagonal está tachonada por seis figuras de omega y en su esquina está la abertura del símbolo uterino. Muy atinadamente, Furst (1986) identifica las seis omegas y la figura del útero como el conjunto de las siete cuevas de Chicomóztoc (figura 24). La franja del camino, del útero a la tierra, completa el simbolismo del nacimiento de los personajes. Es una expresión clara del origen del linaje en "El lugar de las siete cuevas". Muy semejante es la representación pictográfica del nacimiento de 1 Jaguar, personaje que desciende de cabeza desde la boca de la gran montaña de "El lugar de las siete cuevas" *(Códice Selden I,* 1964-1967: lám. IV) (Figura 10c). Las dos representaciones pictográficas anteriores concuerdan con la visión mexica acerca del origen de los mixtecos, pues, según Torquemada (1975-1983, I: 49), éstos descienden del padre epónimo Mixtécatl, nacido en Chicomóztoc junto con sus hermanos Xelhua, Ténuch, Ulmécatl, Xicaláncatl y Otómitl.

Frente a esta afirmación sobre el origen de los mixtecos

surge un problema derivado de un antiguo documento colonial: la relación que hace De los Reyes en su gramática mixteca (1976). En efecto, De los Reyes habla de cómo el pueblo mixteco, llamado *tay ñuhu,* había salido del centro de la tierra; pero también dice que los linajes gobernantes primigenios surgieron del río de Apoala,[34] que en mixteco se llamaba "Río de los linajes" o "Río de donde salieron los señores". En las orillas del Apoala había ciertos árboles de nombres particulares. Como en el mito de la expulsión de los dioses de Tamoanchan, estos árboles fueron desgajados. De ellos salieron los primeros señores heroicos para extenderse por las cuatro regiones en que quedó dividida la Mixteca. Conquistaron, fundaron poblados, dieron nombres a cada lugar y establecieron el orden y las leyes en el territorio (De los Reyes 1976: i-ii).

Relatos diferentes proceden de Gregorio García, el incansable fraile indagador de los orígenes del hombre americano. Según García (1981: 262), hubo dos tradiciones indígenas. En una de ellas fue Quetzalcóatl, rey de Tula, quien después de haberse retirado a Cholula fundó las provincias de los zapotecos y las Mixtecas Alta y Baja. Otra (1981: 327-328) cuenta la creación del mundo, hablando de los dos dioses supremos, 1 Venado Serpiente de Puma y 1 Venado Serpiente de Jaguar. La Dualidad moraba cerca de Apoala, en "El lugar donde está el cielo", una gran montaña con un peñón en su cumbre, donde un hacha de cobre, con el filo hacia arriba, sostenía el cielo. Serpiente de Puma y Serpiente de Jaguar engendraron dos hijos varones: Viento 9 Serpiente y Viento 9 Caverna. El mayor de ellos tenía

[34] Este nombre es náhuatl, y significa "en la cuenta del agua".

la facultad portentosa de convertirse en águila, mientras que el menor se nahualizaba en serpiente voladora. Entre ambos fundaron un jardín lleno de árboles y flores, y allí se dedicaron a quemar copal en honor a sus padres, y a punzarse las orejas y las lenguas para pedirles que se secaran las aguas, que se fundara la tierra y que hubiese claridad en el mundo. Y cuando al leer este relato esperamos que García (1981: 328) nos hable de cómo se pasó del tiempo auroral al orto del Sol, el dominico interrumpe abruptamente el relato "para no enfadar al lector con tantas fábulas y disparates como los indios cuentan".

Otras fuentes escritas complementarán la historia. Burgoa (1934, I: 274-275; 369-371), por ejemplo, se referirá a los árboles de Apoala; hablará, como Torquemada, del origen conjunto de mixtecos y mexicas, llegados por el occidente, y narrará la aventura de Mixtécatl, el caudillo epónimo que se dirige a Tilantongo en plan de conquista, y que, al encontrarse con el Sol del poniente, le dispara sus armas, lo hiere y provoca los fuegos del atardecer con la hemorragia del astro.

La discordancia de estos mitos de origen ha sido interpretada como la confluencia de dos tradiciones. Según Byland y Pohl (1994: 119-120), los textos revelan, por una parte, las creencias de un pueblo de antigua raigambre en la región, que se creía originario de las profundidades de la tierra, y por la otra, la mitificación de una oleada de conquistadores procedentes del Centro de México que llegaron a imponerse sobre la población originaria, diciendo haber salido de los árboles de Apoala.

Proponemos, a manera de hipótesis, una explicación dife-

rente. Pero antes de exponerla debemos aclarar el punto de la identificación de los hermanos Viento 9 Serpiente y Viento 9 Caverna con el dios creador del ser humano. Seler (1904) hizo una brillante observación en relación con el nombre calendárico de los dos dioses hermanos: el numeral 9 y el signo "viento" remiten al dios Quetzalcóatl.[35] Agrega Seler (1904) que los hermanos divinos mixtecos forman un par complementario de luz-oscuridad. Esta dualidad mixteca del dios creador tiene correspondencia con la proyección dual de Quetzalcóatl en las figuras de los cholultecos Quetzaltehuéyac e Icxicóatl. En resumen, que el desdoblamiento de los dioses permite los juegos de réplicas a que anteriormente nos hemos referido, y que en el caso de este mito mixteco encontramos a Serpiente Emplumada como par de opuestos complementarios.

Pasemos a nuestra explicación de la diversidad de estos mitos de origen. Proponemos que son partes de un mismo mito extenso, y que no hay necesidad de suponer la llegada de invasores norteños que aportaran un relato explicativo de su propia creación. Puede aceptarse que todos los mixtecos provenían del interior de la tierra, esto es, que habían salido de "El lugar de las siete cuevas". Por ello 5 Flor y 3 Cuchillo, aunque forman una pareja real, surgen de Chicomóztoc, como hemos visto anteriormente. Sin embargo, el relato del mito de origen del hombre puede considerarse más complejo. En una primera etapa de la creación, en la etapa nocturna, en la montaña, la Dualidad Creadora imperó sobre un mundo aún no poblado: oscuro,

[35] Puede agregarse a lo dicho por Seler que en el *Códice Telleriano Remensis* (1995: fol. 8v) aparece el nombre 9 Viento como propio del dios Quetzalcóatl.

húmedo, sin criaturas. De la pareja divina nacieron como un par de hermanos los creadores de los hombres: Viento 9 Serpiente y Viento 9 Caverna. Su misión fue llevar al lugar de los cuatro árboles cósmicos la luz del amanecer, el tiempo, los colores y el orden. Era necesario lanzar a los hombres al mundo antes de que el Sol saliera y secara la superficie de la tierra. En cuanto al parto, puede tener varias representaciones, entre ellas la salida de las cuevas o la de los cuatro árboles cósmicos. Todo depende de qué se desee plantear en la narración mítica. Si se usa la segunda figura simbólica, se hace referencia a cuatro troncos humanos que son la base de cuatro linajes de la realeza mixteca.

Se ha hecho notar que los mixtecos estimaban que sus gobernantes fallecidos se transformaban en dioses (Spores, 1984: 83). Al mismo tiempo, destaca la pluralidad de los fundadores de linajes reales, y se estima que ésta es un reflejo de una autoridad no centralizada (Byland y Pohl, 1994: 226). Puede agregarse que muchos señores mixtecos tienen en las fuentes pictográficas una biografía portentosa. Algunos de ellos nos mostrarán aspectos de la historia mixteca que se enlazan con los sistemas zuyuanos de su época.

El más famoso por sus milagros es el señor 9 Viento, Koo Sau ("Serpiente Emplumada") (figura 5b).[36] De inmediato resalta la importancia de su nombre calendárico, que es el mismo que hemos encontrado en los dos hermanos creadores del hombre y que dijimos que correspondía a Serpiente Emplumada. Su identificación con Serpiente Emplumada ha sido estudiada ampliamente por diversos auto-

[36] Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992: 57-58, 90-93, 243) dan el nombre de Koo Sau al señor 9 Viento.

res (Dahlgren, 1990: 238-239; Nicholson, 1957: 204-205; 1978; Caso, 1977-1979, II: 60-64; Furst, 1978: 109; Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992: 57-58, 90-93). El gobernante mixteco es representado reiteradamente en los códices con los atavíos del Dios del Viento: media máscara de ave de doble pico, gorro cónico, ropajes de bordes redondeados, etc. En el *Códice Vindobonensis* (1992: lám. 48) aparece con el cuerpo en forma helicoidal, como podemos encontrar la imagen del Dios Viento en otras partes de Mesoamérica (López Austin, 1990: 488, lám. 13). Está también representado como cargador del cielo *(Códice Vindobonensis,* 1992: lám. 47), en la forma en que lo hace el dios Serpiente Emplumada-Viento en documentos pictográficos de la tradición mixteco-poblana *(Códice Borgia,* 1993: lám. 51; *Códice Vaticano B,* 1993: lám. 21; Nicholson, 1978; Furst 1978) (figura 5). Pero sin duda la aventura más importante para los fines que ahora perseguimos es el viaje del señor 9 Viento al otro mundo *(Códice Vindobonensis,* 1992: lám. 48): va al cielo con la Dualidad Divina, que en este caso se muestra bajo la forma de dos dioses barbados.[37] Frente a ellos, desnudo, orante, recibe todos los objetos del poder, entre ellos sus atavíos, sus distintivos y su media máscara de dios del viento, el bulto sagrado, el báculo del quincunce y las armas del dios (figura 25). Ya majestuosamente vestido y con la carga regalos, 9 Viento baja del cielo por una cuerda adornada de plumones blancos. Después establece el orden en el mundo, repartiendo los objetos de poder entre los gobernantes mixtecos, que están dibujados en

[37] Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992: 92) los identifican como los Abuelos del "Lugar del cielo de los venerados ancianos".

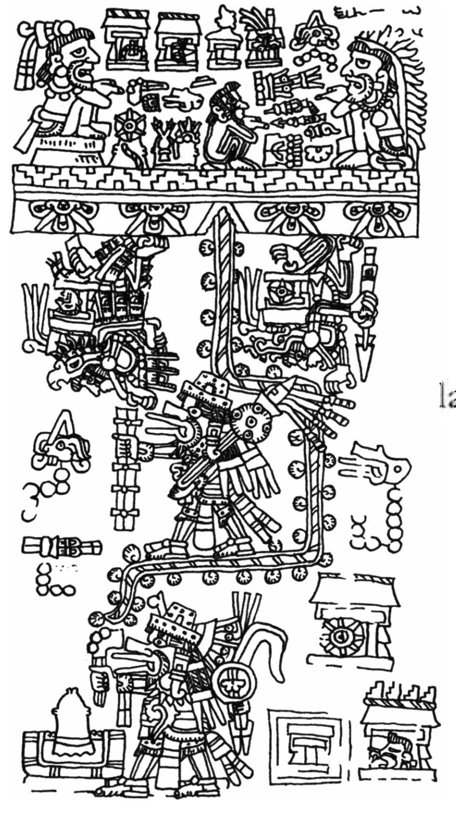


FIGURA 25. *El señor mixteco 9 Viento recibe en el cielo los atavíos, distintivos y armas de Serpiente Emplumada,* Códice Zouche-Nuttall, *lám. 14.*

los códices, a su vez, cargando la trompeta de concha, el encendedor del fuego, el báculo de Xipe, el báculo del quincunce, el bulto sagrado, etcétera.[38]

Otro gran personaje mixteco fue el conquistador 8 Venado Garra de Jaguar, quien en el siglo XI, por medio de usurpación, alianzas matrimoniales y guerra, dominó un extenso territorio en las Mixtecas Alta, Baja y Costa. El Señor 8 Venado estableció un complejo estado burocrático que, según algunos autores, tuvo como modelo el tolteca (Flannery y Marcus, 1983b; Spores, 1984: 78-79; Byland y Pohl, 1994: 142). Según Spores (1984: 77), una de las características de su gobierno fue que bajo el soberano se encontraban cuatro altos dignatarios, rasgo que suponemos zuyuano.

Lo más notable de este gobernante fue la forma de legiti-

[38] Véase al respecto Furst (1986). El señor mixteco aparece, por ejemplo, en el *Códice Zouche-Nuttall* (1992: láms. 14-17). Para el caso de Cholula, la *Historia tolteca-chichimeca* (1976: lám. 26v) parece representar una distribución semejante de insignias de poder frente al templo principal.

mar su poder. Viajó a un santuario para que un distinguido personaje le perforara la nariz y le pusiera en ella la joya del poder (figura 12b). De acuerdo con Jansen (1996), quien otorgó a 8 Venado esta distinción —4 Jaguar— era un rey tolteca que usaba la pintura facial de Quetzalcóatl y que, al igual que éste, tenía un grano o tumor sobre la nariz. A esto se puede agregar que 4 Jaguar tenía barba larga. El lugar del santuario se representa en el *Códice Colombino* (1996: lám. xiii) con un glifo en forma de friso de tules (figura 12b), y ha sido ubicado en Tula, Cholula o San Miguel Tulancingo (próximo a Coixtlahuaca), lugar éste de posible estirpe tolteca (*e.g.*, Byland y Pohl, 1994: 147; Jansen, 1996).

Tras la muerte de 8 Venado Garra de Jaguar la atomización política volvió a las Mixtecas.

Michoacán

Mientras que en Oaxaca el proceso de zuyuanización parece no haberse implantado sólidamente, en Michoacán el sistema fue superado con rapidez por otro que imponía una centralización y un control mayores: el del dios patrono conquistador que ampara a los pueblos sometiéndolos a sus dominios.

Los actores principales en este proceso histórico fueron los uacúsechas, hombres de habla tarasca que, según sus propios relatos, no tenían remotos antecedentes en la región. Sus antepasados, decían, habían llegado pocas generaciones atrás, como nómadas. Esto es, eran un pueblo que se ufanaba de su origen chichimeca. Pero no todos los autores contemporáneos aceptan esta parte de la historia, ya

que consideran que el supuesto origen chichimeca de los uacúsechas está inspirado en las tradiciones del Centro de México, y que la inclusión de este pueblo en el marco de la *chichimecáyotl* tuvo como propósito adoptar frente a sus vecinos la imagen de grandes conquistadores (Michelet, 1989, 1995; Arnauld y Michelet, 1991). Este novedoso punto de vista toma en cuenta las contradicciones de la *Relación de Michoacán* (1977) —en la cual, por ejemplo, aparecen los "chichimecas" construyendo trojes— y las excavaciones recientes en la región de Zacapu, origen de la expansión uacúsecha. Los trabajos arqueológicos de Michelet revelan que la región fue ocupada alrededor del 1300 d.C. por un pueblo netamente mesoamericano que poco tenía que ver con los recolectores-cazadores de la tradición histórica.[39]

Los uacúsechas iniciaron su proceso expansivo en el siglo XIV con las acciones bélicas del caudillo Tariácuri, su hijo y sus dos sobrinos en la región del Lago de Pátzcuaro. Este territorio, como el resto del que dominarían los tarascos, era multiétnico. Los uacúsechas organizaron entonces un poderoso ejército con los diferentes pueblos de la región y se lanzaron febrilmente a una guerra de conquista. Según Pollard (1994), el problema de la unificación de las etnias bajo un mismo gobierno pudo solucionarse por medio de la ficción profética, pues se anunció la determinación divina de la alianza entre el dios Curicaueri de los uacúsechas y la diosa Xarátanga de los tarascos que poblaban las islas del lago con anterioridad a la llegada de los "chichimecas". Esto dio base a una empresa conjunta. Con

[39] Esta visión contradice la interpretación de Kirchhoff (1956) de la conquista de un pueblo inculto por uno culto.

el tiempo, el ejército conquistador llegaría a convertirse en un verdadero mosaico étnico compuesto por tarascos, nahuas, otomíes, matlatzincas, chontales y hombres de otras etnias *(Relación de Michoacán,* 1977: 191).

Tras la muerte de Tariácuri, fue establecido un centro de dominio compuesto por tres capitales —Pátzcuaro, Ihuatzio y Tzintzuntzan— gobernadas respectivamente por su hijo y sus dos sobrinos (figura 26a). Se ha estimado que la triple alianza tarasca duró aproximadamente tres décadas, de 1450 a 1480, tiempo en que se constituyó un poderío multiétnico (Michelet, 1995). Tras este breve periodo de consolidación, Tzitzipandácuare, sucesor del primer rey de Tzintzuntzan, anuló el sistema tripartito y concentró el poder en su propia capital.

El sistema político implantado por Pátzcuaro, Tzintzuntzan e Ihuatzio se caracterizó por una complejidad nunca antes vista en la región. Al hablar de los pueblos de las fronteras y los enclaves, Pollard (1994) hace notar que muchos de ellos no eran tarascos, y que con frecuencia se componían de varias etnias. Estos pueblos tenían un gobierno administrado por sus "señores naturales", cuyo poder derivaba de su propio derecho étnico y era refrendado por el rey tarasco o *cazonci.* Cuando un gobernante moría, su designación recaía en un miembro de la familia del difunto; el nuevo señor era ratificado por el *cazonci* según el patrón zuyuano, pues el representante de Curicaueri le entregaba las joyas que legitimaban su autoridad (figura 26b).

> Muriendo algún cacique en los pueblos de la provincia venían sus hermanos y parientes a hacerlo saber al cazonci, y

traíanle su bezote de oro y orejeras y brazaletes y collares de turquesas, que eran las insinias del señor que le había dado el cazonci cuando le criaban señor, y como traían aquellas joyas, llevábanlas e poníanlas con las joyas del cazonci [...] Y poníanle delante [al cazonci] cinco o seis parientes suyos, y hermanos del muerto, o de sus hijos o sobrinos [...] y [el cazonci] encomendaba aquel oficio al más discreto, el que tiene más tristezas consigo, según su manera de decir, que es el más experimientado, y el que era más obidiente [...] Y mandábale dar entonces el cazonci otro bezote nuevo de oro y orejeras y brazaletes, y decíale: "Toma esto por insinia de honra que traigas contigo" *[Relación de Michoacán,* 1977: 203].

a

En pocas palabras, el sistema respetaba el orden y las costumbres de las unidades integrantes. Esto ocasionaba —como ha sido se-



b

FIGURA 26. *El poderío tarasco*

a) El señor tarasco Tariácuri ordena a su hijo Hiquíngare y a sus sobrinos Tangaxoan e Hiripan que, tras derrotar a sus enemigos, funden un reino con tres capitales, *Relación de Michoacán,* lám. 22. *b)* Al morir el gobernante de un pueblo, el *cazonci* recibe las joyas que fueron insignias de mando y designa sucesor entre los parientes del muerto; *Relación de Michoacán,* lám. 36.

ñalado para la *excan tlatoloyan*— que la influencia cultural del área nuclear tarasca sobre la periferia no fuera significativa. Acámbaro es un caso típico de lo anterior. En este sitio fronterizo Gorenstein (1985: 27-98) ha observado que los elementos arqueológicos diagnósticos de la presencia tarasca son mínimos.

Como hemos dicho antes, la estructuración del sistema respondía a la imagen del cosmos. Así, las comunidades conquistadas se iban incorporando a un esquema en el cual sus dioses patronos eran reinterpretados dentro del orden de los cuatro cuartos (el de los cuatro hermanos de Curicaueri), y de las cinco direcciones, que incluían el centro. Esto hacía del Lago de Pátzcuaro el ombligo del universo. Los cuatro cuartos de la tierra estaban asociados a los colores: rojo al oriente, amarillo al norte, blanco al oeste, negro al sur y azul al centro (Pollard, 1994).

Entre los vestigios arqueológicos tarascos que remiten a la ideología zuyuana destacan las imágenes conocidas como *chacmool* y los tronos en forma de mamíferos carniceros (véase Williams, 1992). Hers (1989: 74, nota 20) observa que los *chacmool* de Ihuatzio están relacionados con los tronos de coyote, como los de Chichén Itzá se vinculan con los tronos de jaguar. Esto hace que la autora suponga que las esculturas michoacanas pertenezcan al Posclásico Temprano. Otro elemento arquitectónico zuyuano es el *tzompantli*. En efecto, las fuentes escritas mencionan la práctica de espetar en varas las cabezas de los sacrificados (*Relación de Michoacán*, 1977: 182).

La escasez de las fuentes escritas sobre historia y cultura tarascas, sobre todo en lo que se refiere a su cosmovisión,

hace difícil encontrar muchos más fundamentos ideológicos de carácter zuyuano. Éstos, además, pudieron haber quedado ocultos bajo la nueva ideología que hacía al dios Curicaueri protector de todos los pueblos. La *Relación de Michoacán* es un documento que refleja firmemente dicha ideología. Según esta obra, los dioses del cielo habían encomendado a Curicaueri que conquistase y rigiese la tierra, por lo que su representante, el *cazonci*, tenía poder sobre las cuatro partes del territorio (*Relación de Michoacán*, 1977: 173).

CONCLUSIONES

NUESTROS DOS MODELOS acerca del sistema zuyuano tratan de explicar un proceso histórico sumamente complejo que tuvo lugar en varias regiones de Mesoamérica entre los siglos VII y XVI. Obviamente, este proceso se manifestó en formas muy diferentes a lo largo del tiempo y del espacio. Su eje fue de carácter político, y consistió fundamentalmente en una reorganización estatal que comprendía la creación de gobiernos supraétnicos que aglutinaban unidades de diversas etnias; el establecimiento de un dominio regional a través de confederaciones de capitales hegemónicas, y la implantación de regímenes militaristas encargados de mantener y expandir el orden político y económico.

Hemos propuesto para el estudio de este proceso la existencia de un patrón hegemónico de control político, de amplio rango territorial, sobre una población étnicamente heterogénea. Este patrón tendió a generalizarse desde el Epiclásico en buena parte de Mesoamérica, con la viva resistencia de las unidades políticas que defendían sus formas tradicionales y más autónomas de gobierno. Entre las instituciones típicamente zuyuanas destacan las confederaciones de tres capitales.

También hemos propuesto un modelo que explica el sustento ideológico del sistema zuyuano, cristalizado tanto en

instituciones políticas como en creencias religiosas. Los centros supraétnicos se ostentaron como los encargados de establecer el orden en el mundo. Otras instituciones notables fueron el gobierno de uno o más soberanos que encarnaban la fuerza del dios Serpiente Emplumada —Quetzalcóatl, Kukulcán, Gucumatz, Nacxit—; la consagración del poder real por medio de una ceremonia oficiada en santuarios identificados con el mítico lugar de origen, y un culto común específico que cohesionaba los diversos órdenes militares. En lo tocante a las creencias, los zuyuanos aseguraban que sus antepasados primordiales procedían de un mismo lugar mítico: Tollan, Zuyuá o Tulán Sewán.

Los portadores de lo zuyuano fueron de muy diversa naturaleza. Mientras en algunas regiones el sistema fue implantado por extranjeros agresivos que se hicieron del poder, en otras lo impusieron los propios grupos locales sobre sus vecinos. Las rutas de la ideología pudieron haber sido las mismas del comercio, actividad muy importante para los señores zuyuanos. Sin embargo, su interés principal fue el dominio tributario de sus respectivos territorios regionales. Y lo hicieron para sí; no fueron agentes de potencias remotas establecidos en enclaves. Por ello, aun en el caso de que algunos zuyuanos hayan sido en su origen invasores extranjeros, es lógico pensar que con el paso del tiempo se asimilaron a las culturas locales hasta el grado de perder su propia lengua. No hay ningún indicio para proponer la existencia de una gran metrópoli de la que dependieran todos los grupos zuyuanos. Sabemos, en cambio, que algunas urbes —como Cholula y México-Tenochtitlan— recibieron el epíteto de Tollan. Inclusive, es posible que lo zuyuano

haya sido muy antiguo, con raíces en las ciudades pluriétnicas y mercantiles del Epiclásico del Centro de México. Cacaxtla o Xochicalco son buenas candidatas como cunas de esta ideología.

Esto nos lleva a reiterar que no son sinónimos lo zuyuano y lo tolteca. Lo zuyuano no corresponde ni a una etnia, ni a una lengua, ni a una región precisa de origen. El sistema zuyuano se inicia muy probablemente antes de la fundación de Tula, y perdura varios siglos después de su ocaso. No debemos confundir, por tanto, la Tollan-Zuyuá primordial con la Tula hidalguense. Esta ciudad adquirió en el Posclásico Temprano el prestigio suficiente para erigirse en la Tollan terrenal por excelencia, y su fama perduró hasta la llegada de los españoles.

Es innegable que un número considerable de los rasgos del sistema zuyuano fueron diseminados por Tula. Hoy día sabemos que esta ciudad los heredó de civilizaciones más antiguas, entre ellas las del norte y del centro de Mesoamérica. Tula habría sido capaz de absorberlos y conjugarlos con los principios zuyuanos, de los que fue partícipe y una importante difusora. Lo anterior explicaría la presencia de sus modelos artísticos en muchas regiones de Mesoamérica, y por qué ciertos términos propios de la organización sociopolítica zuyuana fueron nahuatlismos.

En otras palabras, Tula no fue la capital de un imperio panmesoamericano, sino, en su momento, el principal centro de irradiación de la ideología zuyuana y quizá de algunos grupos emigrantes de conquistadores.

Consideramos que con los modelos propuestos es factible profundizar los estudios de cada una de las regiones en

que el sistema zuyuano parece haber sido implantado. Como hemos visto, la forma y el éxito de la implantación de este sistema varió considerablemente en el tiempo y en el espacio. Esto queda de manifiesto en los mitos, en los relatos históricos, en los estilos artísticos y en los objetos suntuarios. No sólo deben ser precisadas las semejanzas y las diferencias, sino que tendrá que explicarse a qué procesos históricos específicos corresponden.

Uno de los problemas fundamentales que quedan pendientes es, obviamente, la determinación del origen histórico de lo zuyuano.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, JORGE R.

1956-1957, "Interpretación de algunos de los datos obtenidos en Tula relativos a la época tolteca", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos,* núm. 14, pp. 75-160.

1970, "El Altar 2", en *Proyecto Cholula,* coord. I. Marquina, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 103-110.

ADAMS, RICHARD E. W.

1973, "Maya Collapse: Transformation and Termination in the Ceramic Sequence at Altar de Sacrificios", en *The Classic Maya Collapse,* ed. T. P. Culbert, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 133-164.

ALVA IXTLILXÓCHITL, FERNANDO DE

1975, "Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España, y de muchas cosas que los tultecas alcanzaron y supieron desde la creación del mundo, hasta su destrucción y venida de los terceros pobladores chichimecas, hasta la venida de los españoles, sacada de la original historia de esta Nueva España", en *Obras históricas,* ed. de Edmundo O'Gorman, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. I, pp. 261-288.

ALVARADO TEZOZÓMOC, HERNANDO

1944, *Crónica mexicana,* México, Editorial Leyenda.

ALVARADO TEZOZÓMOC, HERNANDO
1949, *Crónica mexicáyotl,* trad. Adrián León, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Anales de Cuauhtitlán
1945, en *Códice Chimalpopoca,* México, UNAM, pp. 3-118.

ANDERS, FERDINAND, MAARTEN JANSEN
y GABINA AURORA PÉREZ JIMÉNEZ
1992, *Origen e historia de los reyes mixtecos, libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis,* México, México, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck-und Verlagsanstalt y Fondo de Cultura Económica.

ANDREWS, ANTHONY P.
1978, "Puertos costeros del Postclásico Temprano en el norte de Yucatán", *Estudios de Cultura Maya,* v. 11, pp. 75-93.

ANDREWS, E. WYLLYS, V y JEREMY A. SABLOFF
1986, "Classic to Postclassic: A Summary Discussion", *Late Lowland Maya Civilization,* eds. J. A. Sabloff y E. W. Andrews V, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 433-456.

ARMILLAS, PEDRO
1964, "Condiciones ambientales y movimientos de pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica", en *Homenaje a Fernando Márquez-Miranda,* Madrid, pp. 62-132.

ARNAULD, MARIE-CHARLOTTE, y DOMINIQUE MICHELET
1991, "Les migrations postclassiques au Michoacán et au Guatemala. Problèmes et perspectives", en *Vingt Etudes sur le Mexi-*

que et le Guatemala réunies à la mémoire de Nicole Percheron, eds. A. Breton, J-P. Berthe y S. Lecoin, Tolosa, Presses Universitaires du Mirail, pp. 67-92.

BENAVENTE (MOTOLINÍA), FRAY TORIBIO DE
1971, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella,* ed. Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

BERLO, JANET CATHERINE
1989a, "Early Writing in Central Mexico: *In Tlilli in Tlapalli* before A.D. 1000", en *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan. A.D. 700-900,* eds. R.A. Diehl y J. C. Berlo, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, pp. 19-47.
1989b, "The Concept of the Epiclassic: A Critique", en *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan. A.D. 700-900,* eds. R. A. Diehl y J. C. Berlo, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, pp. 209-210.

BOHEM DE LAMEIRAS, BRIGITTE
1986, *Formación del Estado en el México Prehispánico,* Zamora, El Colegio de Michoacán.

BRINTON, DANIEL G.
1882, *The Maya Chronicles,* Filadelfia, D. G. Brinton (Library of Aboriginal American Literature, núm. 1).
1890, *Essays of an Americanist,* Philadelphia, Porter & Coates.

BROTHERSTON, GORDON
1997, *La América indígena en su literatura: Los libros del cuarto mundo,* México, Fondo de Cultura Económica.

BURGOA, FRAY FRANCISCO DE

1934, *Geográfica descripción,* 2 vols., México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación.

BYLAND, BRUCE E., y JOHN M. D. POHL

1994, *In the Realm of 8 Deer. The Archaeology of the Mixtec Codices,* Norman, University of Oklahoma Press.

CARLSON, JOHN B.

1991, *Venus-regulated Warfare and Ritual Sacrifice in Mesoamerica: Teotihuacan and the Cacaxtla "Star Wars" Connection,* College Park, Center for Archaeoastronomy (Technical Publication number 7).

CARMACK, ROBERT M.

1981, *The Quiché Mayas of Utatlán. The Evolution of a Highland Guatemala Kingdom,* Norman, University of Oklahoma Press.

CARRASCO, DAVID

1992, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition,* Chicago, The University of Chicago Press.

CARRASCO, PEDRO

1966, "Documentos sobre el rango de tecuhtli entre los nahuas tramontanos", *Tlalocan,* v. 5, núm. 2, pp. 133-160.

1996, "La Triple Alianza. Organización política y estructura territorial", en *Temas mesoamericanos,* eds. S. Lombardo y E. Nalda, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 169-211.

CASO, ALFONSO

1977-1979, *Reyes y reinos de la Mixteca,* 2 v., México, Fondo de Cultura Económica.

CHARNAY, DÉSIRÉ

1885, *Les anciennes villes du Nouveau Monde. Voyages d'explorations au Mexique et dans l'Amérique Centrale, par Désiré Charnay, 1857-1882,* París, Hachette.

CLARKE, DAVID L.

1984, *Arqueología analítica,* Barcelona, Ediciones Bellaterra.

COBEAN T., ROBERT H., y A. GUADALUPE MASTACHE F.

1995, "Tula", en L. López Luján, R. H. Cobean T. y G. Mastache F., *Xochicalco y Tula,* Milán, Jaca Book y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 143-222.

Códice Borgia

1993, México, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck-und Verlagsanstalt y Fondo de Cultura Económica.

Códice Colombino

1966, México, Sociedad Mexicana de Antropología.

Códice Selden I o *Rollo Selden*

1964-1967, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México,* 4 v., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, v. I, pp. 151-338.

Códice Telleriano-Remensis

1995, Austin, University of Texas Press.

Códice Vaticano-Latino 3738

1964, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México,* 4 v., México, Secretaría de Educación Pública, v. III, pp. 7-314.

Códice Vaticano B
1993, México, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck-und Verlagsanstalt y Fondo de Cultura Económica.

Códice Vindobonensis Mexicanus I
1992, México, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck-und Verlagsanstalt y Fondo de Cultura Económica.

Códice Zouche-Nuttall
1992, México, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck-und Verlagsanstalt y Fondo de Cultura Económica.

COHODAS, MARVIN
1989, "The Epiclassic Problem: A Review and an Alternative Model", en *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan. A.D. 700-900,* eds. R. A. Diehl y J. C. Berlo, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, pp. 219-240.

COWGILL, GEORGE L.
1996, "Discussion", *Ancient Mesoamerica,* núm. 7, pp. 325-331.

DAHLGREN, BARBRO
1990, *La Mixteca: Su cultura e historia prehispánicas,* 4ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

DAVIES, NIGEL
1974, "Tula: realidad, mito y símbolo", en *Proyecto Tula (primera parte),* ed. E. Matos Moctezuma, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 109-114.
1977, *The Toltecs, until the Fall of Tula,* Norman, University of Oklahoma Press.

DAVIES, NIGEL
1980, *The Toltec Heritage, from the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlan,* Norman, University of Oklahoma Press.

DIEHL, RICHARD A.
1989, "A Shadow of Its Former Self: Teotihuacan during the Coyotlatelco Period", en *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan. A.D. 700-900,* eds. R. A. Diehl y J. C. Berlo, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1989, pp. 9-18.

DIEHL, RICHARD A., y JANETH CATHERINE BERLO
1989, "Introduction" a *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan. A.D. 700-900,* eds. R. A. Diehl y J. C. Berlo, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, pp. 1-8.

El libro de los libros de Chilam Balam
1948, trad. de A. Barrera Vásquez y S. Rendón, México, Fondo de Cultura Económica.

El Título de Totonicapán
1983, trad. de R. M. Carmack y J. L. Mondloch, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

FAHMEL BEYER, BERND
1988, *Mesoamérica tolteca: sus cerámicas de comercio principales,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

FLANNERY, KENT V., y JOYCE MARCUS
1983a, "Oaxaca and the Toltecs: a Postcript", en *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civiliza-*

tions, eds. K. V. Flannery y J. Marcus, Nueva York, Academic Press, pp. 214-215.

FLANNERY, KENT V., y JOYCE MARCUS

1983b, "The Postclassic Balkanization of Oaxaca", en *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations,* eds. K. V. Flannery y J. Marcus, Nueva York, Academic Press, pp. 217-229.

FLORESCANO, ENRIQUE

1993, *El mito de Quetzalcóatl,* México, Fondo de Cultura Económica.

FONCERRADA DE MOLINA, MARTA

1993, *Cacaxtla. La iconografía de los olmeca-xicalanca,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.

FOX, JOHN W.

1987, *Maya Postclassic State Formation. Segmentary Lineage Migration in Advancing Frontiers,* Cambridge, Cambridge University Press.

1989, "On the Rise and Fall of *Tuláns* and Maya Segmentary States", *American Anthropologist,* núm. 91, pp. 656-681.

FREIDEL, DAVID A.

1986, "Terminal Classic Lowland Maya: Successes, Failures, and Aftermaths", en *Late Lowland Maya Civilization. Classic to Postclassic,* ed. J.A. Sabloff y E.W. Andrews V, Albuquerque, University of New Mexico Press, p. 409-432.

FUENTE, BEATRIZ DE LA

1990, "Retorno al pasado tolteca", *Artes de México,* nueva época, núm. 7, pp. 36-53.

FURST, JILL LESLIE

1978, *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A Commentary,* Albany, Institute for Mesoamerican Studies-State University of New York at Albany.

1986, "The Lords of 'Place of the Ascending Serpent': Dynastic Succession on the Nuttall Obverse", en *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas,* ed. G. H. Gossen, Nueva York, Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany, State University of New York, pp. 57-68.

GARCÍA, GREGORIO

1981, *Origen de los indios del Nuevo Mundo,* estudio preliminar de F. Pease G. Y., México, Fondo de Cultura Económica.

GORENSTEIN, SHIRLEY

1985, *Acambaro: Frontier, Settlement on the Tarascan-Aztec Border,* Nashville, Vanderbilt University.

GRAHAM, JOHN A.

1971, "Non-Classic Inscriptions and Sculptures at Seibal", *Papers on Olmec and Maya Archaeology,* Berkeley, University of California, pp. 143-153.

1973, "Aspects of Non-Classic Presences in the Inscriptions and Sculptural Art of Seibal", en *The Classic Maya Collapse,* ed. T. P. Culbert, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 207-219.

GRAULICH, MICHEL

1988, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan,* Amberes, Instituut voor Amerikanistiek, v.z.w.

GRAULICH, MICHEL
1994, *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque,* París, Fayard.

HERS, MARIE-ARETI
1989, *Los toltecas en tierras chichimecas,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.

HIRTH, KENNETH G.
1989, "Militarism and Social Organization at Xochicalco, Morelos", en *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan. A.D. 700-900,* eds. R. A. Diehl y J. C. Berlo, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, pp. 69-81.

HIRTH, KENNETH G. y ANN CYPHERS GUILLÉN
1988, *Tiempo y asentamiento en Xochicalco,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Historia de los mexicanos por sus pinturas
1965, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI,* ed. Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, pp. 21-90.

Historia de México
1965, en *Teogonía e historia de los mexicanos,* ed. Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, pp. 91-120.

Historia tolteca-chichimeca
1976, con estudios, cuadros y mapas de P. Kirchhoff, L. O. Güemes y L. Reyes García, paleografía y versión al español de L. Reyes García, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-CISINAH.

Jansen, Maarten

1996, "Lord 8 Deer and Nacxitl Topiltzin", *Mexicon,* v. 18, núm. 2, pp. 25-29.

Jiménez Moreno, Wigberto

1959, "Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica", en *Esplendor del México antiguo,* 4ª ed., México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1982, v. II, pp. 1019-1108.

Jones, Lindsay

1983a, "The Hermeneutics of Sacred Architecture: A Reassessment of the Similitude between Tula, Hidalgo and Chichén Itzá, Yucatán. Part I", *History of Religions,* núm. 32, pp. 207-232.

1983b, "The Hermeneutics of Sacred Architecture: A Reassessment of the Similitude between Tula, Hidalgo and Chichén Itzá, Yucatán. Part II", *History of Religions,* núm. 32, pp. 315-342.

1995, *Twin City Tales: A Hermeneutical Reassessment of Tula and Chichén Itzá,* Niwot, University of Colorado Press.

Justeson, John S., William M. Norman,
Lyle Campbell y Terrence Kaufman

1985, *The Foreign Impact on Lowland Mayan Language and Script,* Nueva Orleans, Tulane University (Middle American Research Institute, publication 53).

Kepecs, Susan, Gary Feinman y Sylviane Boucher

1994, "Chichen Itza and its Hinterland. A World-systems Perspective", *Ancient Mesoamerica,* núm. 5, p. 141-158.

Kirchhoff, Paul

1956, "La *Relación de Michoacán* como fuente para la historia de la sociedad y cultura tarascas", en *Relación de las ceremonias*

y ritos y población y gobierno de los indios de la Provincia de Michoacán, Madrid, Aguilar, pp. xxiv-xxxii.

KOWALSKI, JEFF KARL
1989, "Who Am I among the Itza?: Links between Northern Yucatan and the Western Maya Lowlands and Highlands", en *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan. A.D. 700-900,* eds. R. A. Diehl y J. C. Berlo, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, pp. 173-185.

KUBLER, GEORGE
1961, "Chichén Itzá y Tula", *Estudios de Cultura Maya,* v. 1, pp. 47-79.

LANDA, FRAY DIEGO DE
1982, *Relación de las cosas de Yucatán,* México, Edit. Porrúa.

Leyenda de los Soles
1945, en *Códice Chimalpopoca,* trad. de P.F. Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, pp. 119-164.

Libro de Chilam Balam de Chumayel
1973, prol. y trad. de A. Mediz Bolio, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Lienzo de Jucutácato
s/f, documento custodiado en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México.

LINCOLN, CHARLES E.
1985, "The Chronology of Chichen Itza: A Review of the Lite-

rature", en *Late Lowland Maya Civilization, Classic to Postclassic,* eds. J.A. Sabloff y E.W. Andrews V, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 141-196.

LINNÉ, SIGVALD

1934, "Archaeological Research at Teotihuacán, Mexico", *Ethnological Museum of Sweden Publication,* núm. 11.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1973, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

1985, "Organización política en el Altiplano Central de México durante el Posclásico", en *Mesoamérica y el Centro de México. Una antología,* eds. J. Monjarás-Ruiz, R. Brambila y E. Pérez Rocha, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 197-234.

1987, "The Masked God of Fire", en *The Aztec Templo Mayor,* ed. E. H. Boone, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, pp. 257-291.

1989, "La historia de Teotihuacan", en A. López Austin, J. R. Romero, C. Martínez Marín, *Teotihuacan,* México, Citicorp/Citibank, pp. 13-35.

1990, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana,* México, Alianza Editorial Mexicana.

1992, "La religión y la larga duración: Consideraciones para la interpretación del sistema mítico-religioso mesoamericano", *Journal of Latin American Lore,* núm. 18, pp. 53-62.

1994, *Tamoanchan y Tlalocan,* México, Fondo de Cultura Económica.

1995, "Tollan: Babel", *Universidad de México,* núms. 528-529, enero-febrero, pp. 3-8.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, y LEONARDO LÓPEZ LUJÁN
1996, *El pasado indígena,* México, Fondo de Cultura Económica, Fideicomiso Historia de las Américas, El Colegio de México.

LÓPEZ LUJÁN, LEONARDO
1989, *La recuperación mexica del pasado teotihuacano,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, GV Editores.
1993, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan,* México, Instituto Nacional de Antropologia e Historia.

MALDONADO CÁRDENAS, RUBÉN, y EDWARD B. KURJACK
1993, "Reflexiones sobre las relaciones entre Chichén-Itzá, sus vecinos peninsulares y Tula", *Arqueología,* núms. 9-10, enero-diciembre, p. 97-103.

MARCUS, JOYCE
1992a, "Political Fluctuations in Mesoamerica", *National Geographic Research & Exploration",* v. 8, núm. 4, pp. 392-411.
1992b, *Mesoamerican Writing Systems. Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations,* Princeton, Princeton University Press.

MARQUINA, IGNACIO (coord.)
1970, *Proyecto Cholula,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MARTÍNEZ MARÍN, CARLOS
1963, "La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas", *Cuadernos Americanos,* núm. 4, pp. 175-183.

MASTACHE F., ALBA GUADALUPE, y ROBERT H. COBEAN
1985, "Tula", en *Mesoamérica y el centro de México: Una an-*

tología, eds. J. Monjarás-Ruiz, R. Brambila y E. Pérez-Rocha, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 273-307.

Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles
1950, trad. y notas de A. Recinos, México, Fondo de Cultura Económica.

MENDIETA, FRAY GERÓNIMO DE
1945, *Historia eclesiástica indiana*, 4 v., México, Salvador Chávez Hayhoe.

MENDOZA, RUBEN G.
1992, *Conquest Polities of the Mesoamerican Epiclassic: Circum-Basin Regionalism, A.D. 550-850*, tesis doctoral, The University of Arizona.

MICHELET, DOMINIQUE
1989, "Histoire, mythe et apologue: notes de lecture sur la Seconde Partie de la *Relación [...] de Michoacán*", en *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne, Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, ed. D. Michelet, México, CEMCA/INAH/CNCA, pp. 105-113.
1995, "La zona occidental en el Posclásico", en *Historia antigua de México*, eds. L. Manzanilla y L. López Luján, México, INAH/UNAM/Miguel Ángel Porrúa, v. III, pp. 153-188.

MILLER, ARTHUR G.
1977,"Captains of the Itzá: Unpublished Mural Evidence from Chichén Itzá", en *Social Process in Maya Prehistory, Studies in Honour of Sir Eric Thompson*, ed. N. Hammond, Londres, Academic Press, pp. 197-225.

MILLER, VIRGINIA E.
1989, "Star Warriors at Chichen Itza", en *Word and Image in*

Maya Culture. Exploration in Language, Writing, and Representation, eds. W. F. Hanks y D. S. Rice, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 287-305.

MILLON, RENÉ
1981, "Teotihuacan: City, State, and Civilization", en *Archaeology, Supplement to the Handbook of Middle American Indians,* ed. J. A. Sabloff, Austin, University of Texas Press, v. 1, pp. 198-243.

MORLEY, SYLVANUS G.
1947, *The Ancient Maya,* Stanford, Stanford University Press.

MORRIS, EARL H., JEAN CHARLOT y ANN AXTELL MORRIS
1931, *The Temple of the Warriors at Chichén-Itzá, Yucatán,* 2 v., Washington, D.C. Carnegie Institution of Washington (publicación núm. 406).

MUÑOZ CAMARGO, DIEGO
1981, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas,* ed. facs. del manuscrito de Glasgow, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

NAGAO, DEBRA
1989, "Public Proclamation in the Art of Cacaxtla and Xochicalco", en *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan. A.D. 700-900,* eds. R. A. Diehl y J. C. Berlo, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, pp. 83-104.

NAVARRETE, CARLOS
1976, "Algunas influencias mexicanas en el área maya meri-

dional durante el Postclásico tardío", *Estudios de Cultura Náhuatl,* v. 12, pp. 345-382.

NAVARRETE, CARLOS

1996, "Elementos arqueológicos de mexicanización en las tierras altas mayas", en *Temas mesoamericanos,* eds. S. Lombardo y E. Nalda, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 309-356.

NAVARRETE, CARLOS, y ANA MARÍA CRESPO

1971, "Un atlante mexica y algunas consideraciones sobre los relieves del Cerro de la Malinche, Hidalgo", *Estudios de Cultura Náhuatl,* v. 9, pp. 11-15.

NICHOLSON, HENRY B.

1957, *Topiltzin Quetzalcóatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican history,* tesis de doctorado en filosofía, Cambridge, Massachusetts, Harvard University.

1969, "Pre-Hispanic Central Mexican Historiography", en *Memorias de la Tercera Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, Oaxtepec, Morelos,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México, University of Texas at Austin, pp. 38-81.

1978, "The Deity 9 Wind 'Ehecatl-Quetzalcoatl' in the Mixteca Pictorials", *Journal of Latin American Lore,* v. 4, núm. 1, p. 61-93.

OLIVIER, GUILHEM

1995, "Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des indiens du Mexique Central (XVe-XVIe siècles)", *Journal de la Société des Américanistes,* t. 81, pp. 105-141.

PASZTORY, ESTHER

1988, "A Reinterpretation of Teotihuacan and its Mural Painting

Tradition", en *Feathered Serpents and Flowering Trees. Reconstructing the Murals of Teotihuacan,* ed. K. Berrin, San Francisco, The Fine Arts Museums of San Francisco, pp. 45-77.

PIÑA CHAN, ROMÁN
1980, *Chichén Itzá. La ciudad de los brujos del agua,* México, Fondo de Cultura Económica.

POLLARD, HELEN PERLSTEIN
1994, "Factores de desarrollo en la formación del estado tarasco", en *El Michoacán antiguo,* coord. B. Bohem de Lameiras, Zamora, El Colegio de Michoacán y Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 187-246.

Popol vuh. Las antiguas historias del Quiché.
1964, trad. de A. Recinos, México, Fondo de Cultura Económica.

Popol vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life
1996, trad. de Dennis Tedlock, Nueva York, Simon & Schuster.

PROSKOURIAKOFF, TATIANA
1950, *A Study of Classic Maya Sculpture,* Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington (Publication, 593).

Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541)
1977, ed. facs., transcripción de J. Tudela, estudio preliminar de José Corona Núñez, Morelia, Balsal Editores.

REYES, ANTONIO DE LOS
1976, *Arte en lengua mixteca,* ed. facs. de la de 1593, Nashville, Vanderbilt University.

ROJAS, GABRIEL DE

1985, "Relación de Cholula", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala,* ed. R. Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. II, pp. 120-145.

RUPPERT, KARL

1943, *The Mercado, Chichén Itzá, Yucatán,* Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington (Publication 546; Contributions to American Anthropology and History, 43).

RUZ LHUILLIER, ALBERTO

1971, "Influencias mexicanas sobre los mayas", en *Desarrollo cultural de los mayas,* eds. E. Z. Vogt y A. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Mayas, pp. 203-241.

SABLOFF, JEREMY A.

1973, "Continuity and Disruption during Terminal Late Classic Times at Seibal: Ceramic and Other Evidence", en *The Classic Maya Collapse,* ed. T.P. Culbert, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 107-132.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE

1979, *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana,* ed. facs., 3 v., México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación.

1989, *Historia general de las cosas de Nueva España,* eds. A. López Austin y J. García Quintana, 2 v., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial Mexicana.

SANDERS, WILLIAM T.

1989, "The Epiclassic as a Stage in Mesoamerican Prehistory:

An Evaluation", en *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan. A.D. 700-900,* eds. R. A. Diehl y J. C. Berlo, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, pp. 211-218.

SCHELE, LINDA y DAVID FREIDEL
1990, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya,* Nueva York, William Morrow.

SELER, EDUARD
1904, "Wall Paintings of Mitla. A Mexican Picture Writing in Fresco", en E. Seler *et al., Mexican and Central American Antiquities, Calendar Systems, and History,* Washington, D.C., Smitshsonian Institution of Washington, pp. 243-324.

SMITH, LEDYARD
1955, *Archaeological Reconnaissance in Central Guatemala,* Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington.

SOLÍS OLGUÍN, FELIPE
1990, "Reminiscencia y evocación de la ciudad de Quetzalcóatl entre los mexicas", en *Mesoamérica y Norte de México. Siglo IX-XII,* 2 v., ed. F. Sodi Miranda, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. II, pp. 607-612.

SPORES, RONALD
1984, *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times,* Norman, University of Oklahoma Press.

ŠPRAJC, IVAN
1996, *La estrella de Quetzalcóatl. El planeta Venus en Mesoamérica,* México, Editorial Diana.

STENZEL, WERNER

1970, "The Sacred Bundles in Mesoamerican Religion", en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses,* Stuttgart-Munich, v. II, pp. 347-352.

TAUBE, KARL A.

1994, "The Iconography of Toltec Period Chichen Itza", *Hidden among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula. First Maler Symposium,* ed. H. J. Prem, Möckmühl, Verlag von Flemming, pp. 213-246.

TEDLOCK, DENNIS

1996, "Introduction", *Popol vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life,* trad. de Dennis Tedlock, Nueva York, Simon & Schuster, pp. 21-60.

THOMPSON, J. ERIC S.

1964, *Grandeza y decadencia de los mayas,* México, Fondo de Cultura Económica.

1975, *Historia y religión de los mayas,* México, Siglo XXI Editores.

TORQUEMADA, FRAY JUAN DE

1975-1983, *Monarquía indiana,* ed. de M. León-Portilla, 7 v., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

TOZZER, ALFRED M.

1957, *Chichen Itza and its Sacred Well of Sacrifice,* 2 v., Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington.

UMBERGER, EMILY

1987, "Antiques, Revivals, and References to the Past in Aztec Art", *RES, Anthropology and Aesthetics,* núm. 13, pp. 63-106.

UMBERGER, EMILY y CECELIA F. KLEIN
1993, "Aztec Art and Imperial Expansion", en *Latin American Horizons,* ed. Don S. Rice, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, pp. 295-336.

WEBB, MALCOLM
1978, "The Significance of the 'Epiclassic' Period in Mesoamerica Prehistory", en *Cultural Continuity in Mesoamerica,* ed. D. Browman, La-Haya, Mouton, pp. 155-178.

WILLEY, GORDON R.
1977, "External Influences on the Lowland Maya: 1940 and 1975 Perspectives", en *Social Process in Maya Prehistory. Studies in Honour of Sir Eric Thompson,* ed. N. Hammond, Londres, Academic Press, pp. 57-75.

WILLIAMS, EDUARDO
1992, *Las piedras sagradas. Escultura prehispánica del Occidente de México,* Zamora, El Colegio de Michoacán.

WREN, LINNEA H., y PETER SCHIMDT
1991, "Elite Interaction During the Terminal Classic Period: New Evidence from Chichen Itza", en *Classic Maya Political History: Hieroglyphic and Archaeological Evidence,* ed. T. P. Culbert, Cambridge, Cambridge Univesity Press, pp. 199-225.

ZAPATA Y MENDOZA, JUAN BENAVENTURA
1995, *Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala,* trad. de L. Reyes García y A. Martínez Baracs, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala/CIESAS.

ÍNDICE

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en enero de 1999 en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su composición, parada en el Taller de Composición del FCE, se utilizaron tipos Garamond de 13:17, 12:16 y 9:10 puntos. La edición, que consta de 3 000 ejemplares, estuvo al cuidado de *Alejandra García Hernández*

(viene de la primera solapa)

para la interpretación histórica de la época: uno sobre la ideología de los grupos hegemónicos y otro sobre la articulación de dicha ideología con las políticas imperantes. Con estos dos modelos abren la discusión a sus máximas dimensiones espaciales y temporales, buscando una respuesta histórica que explique tanto el complejo general como sus manifestaciones específicas en el Altiplano Central de México, Yucatán, Guatemala, Oaxaca y Michoacán.

Para percibir los puntos claves del proceso, los autores conjugaron conocimientos, métodos y técnicas de sus respectivas disciplinas, la de historiador y la de arqueólogo.

En la portada: Pintura mural de la zona arqueológica de Cacaxtla, Edificio A, Muro Sur-Pórtico A (Hombre-Pájaro), detalle de la parte inferior izquierda: Cabeza de la Serpiente Emplumada. CNCA-INAH-MÉX. *Fotografía de Rafael Doniz. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.*

El Colegio de México
Fideicomiso Historia de las Américas
Fondo de Cultura Económica





